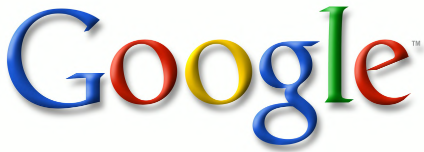



SE TAIRE ET FAIRE

HUME

SA VIE — SA PHILOSOPHIE

AUTRES OUVRAGES DU TRADUCTEUR

La philosophie de D. Hume, ouvrage couronné par l'Académie française. 1873, Thorin. 1 vol. in-8°.

De Ramundo Sebundo ac de theologiæ naturalis libro. 1873, Thorin. 1 vol. in-8°.

Histoire critique des doctrines de l'éducation en France, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques et par l'Académie française. 1879, Hachette. 2 vol. in-8°.

TRADUCTION

La logique déductive et inductive, traduit de l'anglais d'Alexandre Bain avec une préface du traducteur. 1875, Germer Baillière. 2 vol. in-8°.

COULOMMIERS. — Typ. PAUL BRODARD.

HUME

SA VIE — SA PHILOSOPHIE

PAR

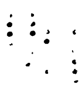
TH. H. HUXLEY

Membre de la Société Royale de Londres.

TRADUIT DE L'ANGLAIS ET PRÉCÉDÉ D'UNE INTRODUCTION

PAR GABRIEL COMPAYRÉ

Professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Toulouse



PARIS

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1880

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

L'ouvrage tout récent dont nous présentons la traduction au public français a un double intérêt, et d'abord celui d'être une excellente monographie de Hume [1]. Par des citations bien choisies, par de nombreux emprunts à la correspondance ou aux écrits de son héros, M. Huxley a su donner en peu de pages une idée complète de la vie et de la philosophie du grand penseur écossais. Le politique avisé, l'historien sagace, surtout le philosophe ingénieux et subtil, le sage, aux opinions un peu suspectes, mais irréprochable du moins dans la dignité de sa vie et dans la sincérité de son caractère, Hume enfin tout entier revit dans ce livre sous la plume d'un appréciateur compétent, lecteur assidu du *Traité de la nature humaine*, qui déclare lui-même avoir usé par ses lectures répétées son exemplaire des œuvres de Hume. Mais M. Huxley n'a pas

1. L'ouvrage de M. Huxley a paru cette année même dans la collection qui a pour titre : *Hommes de lettres anglais*, éditée par John Morley.

borné ses commentaires à ce qui était nécessaire pour encadrer ou relier ses extraits : il y a joint un grand nombre de réflexions personnelles. L'analyse des raisonnements de Hume a été pour lui une occasion naturelle d'exposer ses propres opinions sur quelques-uns des grands problèmes philosophiques, la nature de l'esprit et l'origine des idées, la différence de l'animal et de l'homme, l'âme et Dieu, la liberté et les principes de la morale. C'est donc, à propos de Hume, comme un abrégé de sa propre doctrine philosophique que M. Huxley a composé, et, quelles qu'en soient les tendances, il est intéressant de savoir ce que pense de la nature humaine un naturaliste éminent, qui après avoir soutenu, au point de vue anatomique et physiologique, l'identité d'origine et de nature de l'animal et de l'homme, n'a cessé de répéter que les qualités morales et intellectuelles creusaient entre notre espèce et les autres « un gouffre énorme, une différence pratiquement infinie ». M. Huxley ne donne d'ailleurs ses théories que comme l'expansion naturelle de la pensée originale de Hume. « J'ai l'espoir, dit-il, qu'il n'y a rien dans ce que j'ai pu dire qui soit en contradiction avec le développement logique des principes de Hume. » De sorte qu'on trouvera ici non seulement ce que Hume a été, mais ce qu'il aurait pu être, ce qu'il serait devenu, si, vivant un siècle plus tard, il s'était mêlé aux physiologistes et aux évolutionnistes de notre temps.

Quelque raison qu'on ait de supposer que le circonspect auteur des *Essais philosophiques*

aurait accueilli avec défiance la plupart des témérités spéculatives où se complaisent nos contemporains, il est certain que, sur bien des points, il est d'avance d'accord avec eux. De là cette espèce de renaissance de sa philosophie, dont les symptômes se multiplient en France comme en Angleterre. Loin de s'éteindre, en effet, l'influence philosophique de Hume ne fait que s'accroître, et ces dernières années ont vu rapidement grandir le crédit d'un philosophe dont on avait cru jusqu'ici avoir raison en lui infligeant sans ménagement l'épithète de sceptique et même de nihiliste. On commence à reconnaître que sa philosophie n'est pas faite que de négations, négations d'ailleurs suggestives et fécondes, qui ont provoqué chez ses contradicteurs, chez Kant avant tous les autres, de grandes nouveautés dogmatiques. Elle contient elle-même un dogmatisme particulier et original qui ne saurait être confondu avec le scepticisme vulgaire, et qui nous apparaît de plus en plus comme la clef d'un grand nombre de doctrines contemporaines. La philosophie de Hume n'est pas seulement un accident, une curiosité dans l'histoire de la pensée : elle en est un élément essentiel; elle représente un de ces moments décisifs, une de ces crises où se dénouent en partie les difficultés philosophiques et où se prépare l'évolution qui conduit peu à peu la pensée à se rendre compte d'elle-même.

C'est la conscience de ce rôle éminent de Hume qui déterminait récemment M. Renouvier et son infatigable collaborateur M. Pillon à donner la pre-

mière traduction française d'une partie du *Traité de la nature humaine,* l'œuvre la plus dogmatique de Hume, la seule qu'il ait intitulée *Traité,* tandis que pour ses autres ouvrages il a préféré le titre plus modeste d'*Essais* ou de *Recherche* (*Inquiry* [1]). Les traducteurs français se sont d'ailleurs bornés à publier la première partie du *Traité,* le livre *De l'entendement;* ils ont laissé de côté les deux dernières parties, le livre II, qui a pour objet les passions, et le livre III, qui traite de la morale; et, bien qu'ils ne donnent pas les raisons de cette omission, on devine sans peine pourquoi ils ont ainsi limité leur effort [2]. Les spéculations de Hume sur la morale et les passions n'ont pas, tant s'en faut, la même valeur et la même portée que ses recherches sur l'intelligence. Outre l'intérêt moindre du sujet, ses réflexions sur les passions ne sont qu'une esquisse superficielle, où se fait sentir plus qu'ailleurs le défaut commun de toutes les parties de la psychologie de Hume, je veux dire le défaut d'informations physiologiques. Quant à ses idées sur la morale, Hume sans doute leur attribuait lui-même une importance particulière; il les a reprises plus tard dans un ouvrage spécial, *An inquiry concerning the principles of morals,* dont il disait avec l'illusion complaisante qui

1. Le titre définitif de ce que l'on continue à appeler les *Essais philosophiques* de Hume est : *An Inquiry concerning the human understanding.*

2. *Traité de la nature humaine,* traduit pour la première fois par MM. Ch. Renouvier et F. Pillon. Paris, 1878.

trop souvent attache un auteur à celles de ses œuvres qui précisément réussissent le moins : « De tous mes écrits historiques, philosophiques et littéraires, celui-là est incomparablement le meilleur. » Ni les contemporains, ni la postérité n'ont ratifié ce jugement, et de fait la morale de Hume, œuvre de bon sens et de sagesse, ressemble trop à celle du professeur Hutcheson ou de l'évêque Butler pour avoir une véritable originalité. Le premier livre du *Traité* au contraire, celui où le « profond et subtil philosophe », comme l'appelle Mérian dans son *Essai sur le phénoménisme de Hume,* analyse les éléments de l'esprit et discute les croyances de l'humanité, le livre *De l'entendement* est réellement la création propre de Hume et l'introduction obligée à l'étude de la *Raison pure* de Kant. Il faut donc remercier les traducteurs exacts et compétents qui, pour la première fois, le rendent accessible au public français; en même temps qu'il faut noter, comme un des traits les plus caractéristiques du mouvement philosophique de notre temps, ce retour de fortune qui, après un siècle et demi, fait revivre dans une langue étrangère un fragment considérable d'un livre mort-né, comme le disait l'auteur lui-même, qui, à son apparition, n'avait pas même réussi à exciter les murmures des dévots.

Mais la meilleure preuve de ce renouvellement de faveur qu'excite aujourd'hui le nom de Hume, sans parler des travaux allemands de Meinong et de quelques autres, c'est précisément l'ouvrage de

M. Huxley. C'est une curieuse rencontre, moins fortuite d'ailleurs qu'elle n'en a l'air, que celle de cet homme de science, qui est en même temps un des représentants les plus distingués du mouvement philosophique de l'Angleterre contemporaine, étudiant et jugeant avec sympathie les œuvres d'un philosophe pur. Les savants demandent souvent et avec juste raison que la philosophie se rapproche des sciences; mais ils ne nous donnent pas toujours l'exemple, et il faut savoir gré à ceux qui, comme M. Huxley, prennent l'initiative de ce rapprochement. Si l'on veut bien se rappeler d'ailleurs avec quelle admiration M. Huxley a toujours parlé de Descartes, le « penseur qui représente mieux que tout autre la souche et le tronc de la philosophie et de la science moderne [1] », avec quelle vivacité il a réfuté le paradoxe d'Auguste Comte sur la prétendue impossibilité de la psychologie, et protesté contre ce « solennel nonsens » du fondateur du positivisme français, on ne s'étonnera pas que, « s'aventurant une fois de plus dans ces régions où la philosophie et la science aiment à se rencontrer, » il soit venu payer son tribut à la mémoire d'un grand psychologue, de celui qu'il appelle « le penseur le plus pénétrant du dix-huitième siècle, bien que ce siècle ait produit Kant [2] ».

En célébrant les mérites philosophiques de Hume, M. Huxley ne fait d'ailleurs qu'acquitter une dette

1. Voyez, dans l'ouvrage de M. Huxley intitulé *Les sciences naturelles*, etc. (édit. française, 1877), une belle et sympathique étude sur le *Discours de la méthode*, p. 452-480.
2. Voyez même ouvrage, p. 197.

de l'école à laquelle il appartient. Les philosophes anglais de ce temps, et notamment Stuart Mill, n'ont pas assez dit ce qu'ils devaient à Hume; ils n'ont pas assez déclaré soit les emprunts volontaires qu'ils lui ont faits, soit les rapports naturels qui les unissent à lui. Il était de toute justice que cette omission fût réparée. Il s'est trouvé que, sans avoir fait de physiologie, par la seule analyse de la pensée, Hume a construit une psychologie phénoménale, une « psychologie sans âme », qui s'adapte à merveille aux conclusions du positivisme anglais et de la physiologie contemporaine. M. Huxley et la plupart de ses compatriotes, on le sait, semblent vouloir donner à des prémisses matérialistes une conclusion idéaliste. D'une part, ils considèrent comme absolument démontrée la corrélation des mouvements de la matière nerveuse et des perceptions de la conscience; ils affirment que les matériaux de la conscience sont les produits de l'activité cérébrale, et ils excluent par suite toute idée de substance spirituelle. Mais, d'autre part, ils répugnent au matérialisme proprement dit, et ils proclament que « les erreurs du matérialisme systématique suffisent à paralyser l'énergie de la vie et en détruisent toute la beauté ». Sur ces deux points, il est évident qu'ils relèvent de Hume. Celui-ci, il est vrai, n'a pas étudié le cerveau : les quelques passages où il parle du système nerveux ne sont que de pâles versions de la physiologie surannée de Descartes. Mais il a comme deviné et affirmé *a priori* les rapports qui lient les opérations de l'esprit aux changements moléculaires du

cerveau. Surtout il a rigoureusement nié que l'on pût connaître, et même qu'il existât, un substratum pour les phénomènes de la conscience; et en cela il est le véritable père du positivisme. Mais d'un autre côté Hume professe, à l'égard de la substance matérielle, le même scepticisme qu'à l'égard de la substance spirituelle : de sorte que, par là encore, il est l'inspirateur de cet idéalisme nouveau à base physiologique, qui semble se généraliser aujourd'hui. La pensée, dit-on, dépend du cerveau : cela est certain. Mais le cerveau n'a pas plus de substratum que la pensée, ce que nous appelons le corps n'étant qu'un ensemble de représentations conscientes. Il n'y a donc des deux côtés que des séries de phénomènes qui se succèdent, qui correspondent les uns aux autres, mais dont la cause ou la substance reste inconnue. « Que les trembleurs se rassurent donc! s'écrie M. Huxley. Devant le flot montant de la matière qui menace de submerger leur âme et leur liberté, qu'ils consultent David Hume. Leur émoi le ferait sans doute sourire, il les blâmerait d'agir comme des païens qui se prosternent en tremblant devant l'affreuse idole élevée par leurs mains. Car, après tout, que pouvons-nous savoir relativement à cette matière qui les épouvante, sauf que c'est un mot pour exprimer la cause inconnue et hypothétique des divers états de notre propre conscience? » Hume invoqué ici par M. Huxley pour l'aider à exorciser le fantôme de la matière est bien le père de cette philosophie nouvelle, dont les adhérents parlent comme des matérialistes, sans croire à la ma-

tière, et décrivent avec exactitude les opérations de l'esprit sans croire à l'esprit.

Il suffirait peut-être de réfléchir au succès croissant des idées de Hume pour se convaincre qu'il était tout autre chose qu'un sceptique : jamais de telles adhésions ne seraient allées à un système de pur scepticisme. Mais il est nécessaire de confirmer ces présomptions par l'examen de sa philosophie.

Que des juges superficiels et irréfléchis s'y soient trompés, que le sens commun ait accueilli et vulgarisé cette imputation de scepticisme, on ne saurait s'en étonner; et ce qui rend cette erreur excusable, c'est que Hume a contribué lui-même à la propager. Il se donnait volontiers les airs d'un sceptique; il arrivait à renchérir même sur la forme ordinaire du doute, en proposant, comme il le disait, « une solution sceptique à ses doutes sceptiques ». Peut-être a-t-il cru nécessaire, surtout dans les dernières années de sa vie, de dissimuler sous des apparences d'insouciance et d'indolence la hardiesse et la nouveauté de ses vues, à la façon de Rabelais, qui cachait sous le masque de la bouffonnerie la témérité de sa raison. Mais, si l'on va au fond des choses, on reconnaîtra avec M. Huxley que « le nom de sceptique, avec tout ce qu'il implique actuellement, lui fait injure ».

Et cette injure ne lui a pas été épargnée par quelques-uns des plus graves penseurs de ce siècle. Récemment encore M. Secrétan disait de Hume qu'il n'apporta à la philosophie « qu'un demi-sérieux [1] ».

1. Secrétan, *Philosophie de la liberté*, t. I, p. 179.

Hamilton lui aussi considère la philosophie de Hume comme le « scepticisme à son vrai sens [1] ». D'après lui, Hume se serait fait un jeu d'emprunter, sans y croire, à la philosophie courante de son temps, des prémisses sensualistes, afin de montrer que ces prémisses aboutissent à des conclusions contradictoires avec la conscience. Il n'y a pas trace d'un pareil artifice, d'un pareil jeu de dialectique, dans le *Traité de la nature humaine*, et Hume n'est pas moins sincère dans les prémisses que dans les conclusions de ses longs raisonnements.

Dès l'abord, les espérances et les intentions dogmatiques de Hume se marquent par des déclarations formelles sur le but qu'il compte atteindre et sur la méthode qu'il veut y employer. Il ne dissimule pas l'ambition de « proposer un système complet des sciences »; et à ce système il donnera un fondement nouveau, l'étude de la nature humaine. Ce n'est pas avec les timidités d'un esprit désabusé et convaincu de son impuissance, c'est presque d'un air conquérant, et avec l'assurance intrépide d'un homme qui marche à la découverte de la vérité, qu'il s'écrie : « Renonçons à la longue et fastidieuse méthode que les philosophes ont jusqu'à présent suivie, et au lieu de prendre tantôt un château, tantôt un village sur la frontière, marchons droit à la capitale, au centre de toute science : je veux dire à la nature humaine elle-même. »

1. Stuart Mill a réfuté vigoureusement cette opinion de Hamilton dans son beau livre sur ce philosophe; voyez *Hamilton*, traduction française, p. 611. Voyez aussi notre propre ouvrage sur la *Philosophie de Hume* (1873), p. 472 et suivantes.

Je ne connais pas de théoricien moderne de la psychologie qui ait exprimé avec plus de force ce que l'on peut attendre de la science de la nature humaine, « le seul fondement solide pour les autres sciences », ni qui ait recommandé plus résolument l'application à la philosophie morale des méthodes de la philosophie naturelle. Quand M. Huxley déclare que « la philosophie est surtout le développement logique des conséquences contenues dans les principes établis par la psychologie », il n'est que l'interprète et l'écho de Hume; il l'est encore quand il dit que « la psychologie ne diffère de la physique que par la nature de son objet et non par la méthode de ses recherches ». Sous ce rapport, rien de plus expressif que le sous-titre du *Traité de la nature humaine*, que ses traducteurs français ont eu le tort d'omettre : *Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*. Sans doute, Hume pousse le parallélisme des deux ordres de recherches jusqu'à dire que « l'essence de l'esprit nous est aussi inconnue que l'essence des corps »; l'impossibilité d'arriver aux premiers principes est la loi commune de toutes les sciences. Mais la psychologie est une chose, la métaphysique en est une autre; et qui donc ne reconnaîtrait pas aujourd'hui que, en dehors et au-dessous de tout raisonnement et de toute hypothèse métaphysique sur l'âme, il y a place, une large place, pour la psychologie empirique ou expérimentale? C'est ce que Hume laissait entendre lui-même dans un passage important et trop peu remarqué du *Traité*, où, après avoir établi que les dispositions du

corps déterminent des changements dans les sentiments et les pensées, il ajoutait : « On dira peut-être que cela dépend de l'union de l'âme et du corps. Je répondrai que nous devons distinguer la question qui concerne la substance de l'esprit de la question qui concerne la cause de sa pensée [1]. » Il y a là comme une porte laissée à demi ouverte par le psychologue empirique à ceux d'entre les philosophes qui ne se contentent pas d'une psychologie phénoménale et qui veulent aller au delà.

Dira-t-on que Hume n'a pas connu ni pratiqué, qu'il s'est contenté de célébrer dans de vagues généralités la méthode expérimentale? A coup sûr, on ne peut exiger de lui qu'il ait manié avec une précision parfaite un instrument dont il était presque le premier à se servir; mais il s'en faut qu'il ait ignoré les lois essentielles de l'observation et de l'expérience. Ces lois personne, avant Stuart Mill, ne les a mieux déterminées que ne l'a fait Hume dans le chapitre intitulé *Règles pour juger des causes et des effets*. On y trouvera, au moins exprimées et entrevues, les quatre méthodes que Stuart Mill a rendues célèbres sous les noms de méthodes de *concordance*, de *différence*, des *variations concomitantes*, des *résidus*.

A en croire une opinion qui semble de nos jours se généraliser, il serait impossible de devenir psychologue, si l'on n'avait pas commencé par être physiologiste. M. Huxley le proclame avec quelque

1. *We must separate the question concerning the substance of the mind from that concerning the cause of its thought...* (Hume, édit. de 1826, t. I, p. 315.)

emphase : « Les laboratoires sont les vestibules du temple de la philosophie, et ceux qui n'ont pas commencé par y offrir des sacrifices et y subir les cérémonies de la purification ont peu de chances d'être admis dans le sanctuaire. » M. Huxley oublie que le héros de son livre, que Hume lui-même, auquel il accorde avec raison un des premiers rangs parmi les penseurs du xviii[e] siècle, n'était rien moins qu'un physiologiste. Il est donc permis de discuter la valeur de ce prétendu axiome de logique scientifique qui fait des études physiologiques l'initiation nécessaire des recherches de psychologie. Sans doute, on sait de reste ce que le psychologue peut y gagner, soit comme habitudes d'observation précise, soit comme renseignements positifs sur les circonstances matérielles qui accompagnent les phénomènes de conscience. Mais, d'autre part, n'est-il pas à craindre que le physiologiste devenu psychologue n'abuse des souvenirs de ses études antérieures pour sacrifier le moral au physique, et pour remplacer par quelques indications psycho-physiologiques la description propre des opérations mentales et l'analyse des lois qui les régissent?

C'est une tendance trop générale de notre temps et trop peu combattue que celle qui consiste à décrier la vieille psychologie et à la considérer comme une sorte de littérature superficielle et ennuyeuse. Cependant, sans parler de nos maîtres français, cette psychologie de l'observation intérieure, cette psychologie du dedans, est précisément celle de Locke et de Hume, dont l'autorité ne peut être sus-

pecte. On dit qu'elle n'a pas de méthode : n'en est-ce donc pas une que l'observation expérimentale, appliquée aux témoignages directs de notre propre conscience ou aux manifestations si variées de toutes les consciences humaines? On dit que son objet, séparé de ses antécédents physiologiques, n'est qu'une abstraction : quoi de plus réel pourtant, de plus concret que les faits du monde moral, étudiés soit dans les consciences anormales, chez les fous, soit dans les consciences incomplètes et en voie de formation, chez les enfants, soit enfin et surtout dans les consciences achevées et régulières, chez les hommes d'un esprit sain et mûr? Que faut-il donc pour constituer une science, si la psychologie intérieure n'en est pas une, avec la multitude de faits qu'elle recueille, avec les lois de succession, avec les rapports de causalité qu'elle établit entre ces faits? Que dirait-on du botaniste qui s'emploierait exclusivement à parler de l'air que la plante respire, du sol où elle se nourrit, et qui négligerait d'étudier la vie propre de la plante dans ses organes et ses fonctions? Il ne faut pas, parce que tout est lié dans la nature, méconnaître que tout est distinct. Ceux qui font la guerre à la méthode subjective oublient que, sans la conscience, toutes les analyses cérébrales ne leur apprendraient rien des fonctions de l'esprit. M. Huxley lui-même n'est-il pas de notre avis quand il dit : « On aurait fort embarrassé M. Comte, si on lui avait demandé ce qu'il entendait par « physiologie cérébrale », en dehors de ce qu'on appelle communément psychologie , si on lui avait de-

mandé encore ce qu'il savait des fonctions du cerveau, en dehors des renseignements fournis par cette « observation intérieure » qu'il traite de chose absurde? » Enfin, ce serait à tort que la psychologie nouvelle ferait un grief à l'ancienne de ne pas *expliquer* les phénomènes moraux. C'est à elle surtout qu'incombe ce reproche : car, à moins de faire de la métaphysique, et de la métaphysique matérialiste, les psychophysiciens ne sont évidemment pas en état de donner la raison, l'explication des choses; ils doivent se contenter de juxtaposer, dans leur parallélisme perpétuel, les deux séries de faits qu'ils observent, mouvements cérébraux d'une part, opérations mentales de l'autre. C'est bien là, si je ne me trompe, la position que s'efforcent de garder, en écartant toute explication substantielle, les philosophes de notre temps qui, à l'exemple de Hume, considèrent comme présomptueuses et chimériques les recherches relatives à l'origine ultime des facultés humaines. Seulement, en même temps qu'ils empruntent à l'auteur du *Traité de la nature humaine* son dédain des spéculations métaphysiques, ils négligent de l'imiter dans ses efforts pour fonder une psychologie descriptive, indépendante de la physiologie et se suffisant à elle-même.

Quand on a montré que Hume avait un but et une méthode, qu'il voulait organiser une science de l'homme en même temps qu'il savait par quels moyens elle peut être constituée, il semble qu'on ait déjà plus qu'à moitié répondu à ceux qui ver-

raient en lui le type de la nonchalance philosophique, promenant avec indifférence sa réflexion de problème en problème, pour les agiter seulement et y distraire un instant sa pensée, sans chercher jamais à les résoudre. Mais, pour que notre réponse soit complète, il faut passer des intentions de Hume à ses actes, et montrer qu'il n'a pas seulement projeté de construire, qu'il a construit en effet une psychologie, étroite sans doute et souvent inexacte, mais qui n'en offre pas moins un tout bien lié. Rien de plus injuste à cet égard que l'arrêt trop sommaire prononcé contre lui par un écrivain contemporain : « Il n'y a rien de suivi ni de raisonné dans ses pensées. Elles se succèdent sans lien logique, sans connexion harmonique, comme les événements du monde qu'il a imaginé[1]. »

Le premier mérite de Hume est d'avoir contribué à éliminer de la psychologie la conception vicieuse qui intronise dans l'esprit, sous le titre de facultés indépendantes et distinctes, autant d'entités imaginaires. Ce legs et, comme le dit M. Huxley, « cette *damnosa hæreditas* de l'ancienne philosophie », Hume les répudie, et il s'efforce de s'en tenir aux résultats de l'observation seule, en excluant tout ce qui est hypothèse. Il est vrai que, si la justesse de son esprit critique l'empêche d'imaginer dans l'esprit ce qui n'y est pas, l'étroitesse de ses préjugés empiriques le privera d'y voir tout ce qui y est.

Le contenu de l'esprit, on le sait, se réduit, d'après

1. Papillon, *Histoire de la Philosophie moderne*, t. II, p. 21.

Hume, à deux séries d'éléments, les impressions et les idées : les impressions, c'est-à-dire les sensations, les émotions de plaisir ou de peine et même les passions, « lorsqu'elles font leur première apparition dans l'âme »; les idées, c'est-à-dire les images affaiblies des impressions. Les impressions et les idées seront *simples*, s'il est impossible de les analyser; *complexes*, si l'on peut y distinguer plusieurs éléments. Les idées dérivent toujours d'impressions antérieures; mais ou bien elles reproduisent ces impressions avec vivacité et dans l'ordre primitif : ce sont alors les idées du souvenir; ou bien elles les renouvellent avec une vivacité moindre et dans un ordre nouveau : ce sont les idées de l'imagination.

Telle est, d'après Hume, la géographie élémentaire de l'esprit. Tout le monde est d'accord aujourd'hui pour en reconnaître les défauts et les lacunes; mais il n'est que juste aussi de signaler l'importance de quelques-unes des distinctions établies par Hume, notamment de celle qui aux impressions et aux idées simples oppose les impressions et les idées complexes. L'analyse psychologique, dans son sens le plus rigoureux, repose tout entière sur cette distinction; aussi sommes-nous étonnés que dans son *Introduction*, si précise et si complète, M. Pillon ait omis d'en parler. Remarquons aussi qu'elle a donné lieu à une méprise dans le livre pourtant si bien informé de M. Huxley [1]. L'auteur se plaint que Hume ait compté parmi les impressions des états

1. Voyez le chapitre intitulé *Les Eléments de l'esprit*, p. 81.

manifestement complexes, comme les passions. « S'il avait connu, dit-il, cet admirable morceau de psychologie anatomique qu'on appelle la troisième partie de l'*Éthique* de Spinoza (*les passions*), il aurait su que les émotions et les passions ne peuvent compter parmi les matériaux simples de la conscience. » Pour justifier Hume, sinon de l'ignorance historique, au moins de l'erreur de doctrine qui lui est imputée, il suffit de faire remarquer que les impressions ne sont pas nécessairement simples, la distiction du simple et du complexe s'appliquant aux impressions aussi bien qu'aux idées. « Les impressions de réflexion, dit Hume, c'est-à-dire les passions, les désirs, les émotions, viennent en grande partie des idées [1]. » Il y a donc des impressions complexes, non moins que des impressions simples, impressions qui précèdent sans doute les idées qui leur correspondent, mais qui sont postérieures aux impressions de sensation ou aux idées de ces impressions. Qu'on relise d'ailleurs les chapitres consacrés par Hume à l'étude des passions, et l'on se convaincra qu'il savait aussi bien que Spinoza ce qu'il y a de complexe, de composé, d'hétérogène jusque dans les passions en apparence primitives.

Une critique mieux fondée est celle que s'est attirée Hume pour l'une des raisons qu'il donne de la différence de la mémoire et de l'imagination. Que l'imagination ait, comme il le dit, pour caractère de modifier l'ordre, d'altérer la forme des idées et des

1. Hume, t. I, p. 22.

souvenirs qui servent de matériaux à ses fictions, nul n'y contredit; mais ce qui n'est pas admissible, c'est que l'imagination ait moins de vivacité et de force que le souvenir. « En fait, dit M. Huxley, j'ai une idée beaucoup plus vive de personnages de roman, tels que M. Pickwick ou le colonel Newcome, que de telle personne que je me rappelle avoir vue il y a quelques années. » M. Pillon fait la même remarque : « Demandez aux auteurs d'un poème épique, tel que l'*Iliade* ou la *Jérusalem délivrée*, s'ils n'ont pas des combats rapportés dans ce poème une idée plus vive que des batailles réelles rapportées dans une histoire quelconque [1]. » Et, s'il nous est permis de nous citer nous-même, nous avions fait une observation analogue dans notre étude sur *la Philosophie de Hume :* « La conception du triangle, du cercle, n'est-elle pas beaucoup plus vive pour le géomètre que la conception de César ou de Charlemagne pour un historien? Et cependant nous croyons que César, que Charlemagne ont existé, tandis que nous prenons le cercle, le triangle pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour des abstractions et des hypothèses [2]. » La différence du souvenir et de l'image ne doit pas être cherchée dans une qualité intrinsèque qui serait un degré de plus ou de moins dans la force de la représentation : c'est une différence de relation. Le souvenir est lié par des relations indissolubles à d'autres souvenirs; il est un

1. *Traité de la nature humaine*, introduction, p. 4.
2. *La philosophie de Hume*, p. 232.

anneau fixe attaché à d'autres anneaux dans la longue chaîne de la mémoire, et voilà pourquoi le souvenir entraîne la croyance. L'imagination pure au contraire est une conception qui n'a avec les autres idées que des relations lâches, des liens fragiles, qu'il dépend de nous de briser, et c'est pour cela qu'elle laisse notre jugement libre.

Hume a donc déjà commis quelques méprises sur la nature des éléments qu'il reconnaît dans l'esprit; mais son erreur la plus grave, c'est d'avoir omis un de ces éléments. Dans la carte qu'il dresse de la conscience, il y a tout un territoire oublié, celui des lois natives de l'esprit, des conditions, des formes de la pensée.

Sur ce point, tous les nouveaux critiques de Hume sont d'accord. M. Huxley s'appuie sur Kant et aussi sur M. Herbert Spencer pour établir que les impressions sensibles, les idées de l'expérience, ne sont pas les seuls matériaux de l'esprit, qu'il y a d'autres éléments simples, indécomposables, de la conscience, ce qu'on appelle, selon les écoles, vérités premières, principes *a priori*, catégories. Seulement l'esprit anglais, avant tout ami de la clarté, ne s'accommode pas des subtiles et parfois obscures analyses de Kant, et voici comment, avec les comparaisons pittoresques qui lui sont familières, M. Huxley apprécie le langage du philosophe allemand : « L'exposition de Kant, dit-il, est d'un style si embarrassé, elle est si étrangement alourdie par le poids d'une scolastique encombrante, qu'il n'est que trop aisé de confondre les parties accessoires de son système

avec celles qui offrent un intérêt capital. Le train des équipages y est plus considérable que l'armée elle-même, et l'étudiant qui s'attaque à l'œuvre de Kant est trop souvent exposé à croire qu'il s'est emparé d'une position importante, lorsqu'il a seulement capturé une poignée de traînards inutiles. » Ramenant donc à leur plus simple expression les analyses critiques de Kant, M. Huxley réduit à trois rapports essentiels les liaisons naturelles qui existent entre les idées et qui en assurent la cohésion. Et ces rapports immédiatement perçus par l'esprit, et auxquels il est tout disposé à conserver le nom d'impressions, d'impressions de relation, en souvenir de la terminologie de Hume, il les limite à trois : les relations de coexistenee, de succession et de ressemblance.

Ce n'est pas ici le lieu de rechercher si cette courte énumération épuise la liste des relations fondamentales qui, avec les sensations élémentaires de plaisir ou de peine, constituent les faits ultimes et irréductibles de la conscience. Mais ce qu'il importe de remarquer, c'est que la philosophie en a désormais fini avec le vieux sensualisme, avec cet empirisme un peu naïf qui n'admettait que des impressions isolées indépendantes, atomes de pensée, qui finissaient par s'associer je ne sais comment. Dans ce système, la conscience n'est plus pour ainsi dire qu'une poussière d'idées, sans cohésion, sans consistance, prête à s'évaporer au premier souffle contraire ; les cadres manquent pour contenir l'expérience, les lois pour la diriger, les conditions même pour la rendre pos-

sible. Ce que la philosophie spiritualiste française appelle la raison n'est pas seulement nécessaire pour compléter, pour couronner, l'expérience : elle en est la racine et le principe. Qu'est-ce en effet que percevoir un objet extérieur, sinon localiser dans un point de l'espace les qualités que les sens nous révèlent? Qu'est-ce que percevoir un fait de conscience intérieure, sinon rattacher à un moment de la durée l'impression produite? De quelque nom qu'on les appelle, avec Kant et ses disciples « catégories et formes de la pensée », « sens intérieur » avec M. Huxley, avec d'autres enfin « principes innés et vérités premières », il est certain que ces principes existent, qu'ils accompagnent toute sensation dont ils sont la règle latente et la condition inaperçue, avant d'en être la loi consciente et réfléchie. Et même l'esprit arrive plutôt qu'on ne croit à s'en rendre compte, à les exprimer dans des formules approximativement exactes. L'enfant qui vers six ou sept ans cherche avec son père un objet perdu et qui, s'impatientant de ne pas le retrouver, s'écrie : « Pourtant quelque chose est bien toujours quelque part, » n'exprime-t-il pas lui-même, sous une forme naïve, l'idée de la relation qui existe entre toute perception extérieure et un lieu déterminé?

Nous ne songeons pas à atténuer la gravité de l'omission de Hume. Comme le remarque M. Huxley, « on a lieu d'être surpris qu'un penseur de la valeur de Hume se soit contenté d'une analyse psychologique qui, parmi les états élémentaires de l'esprit, omet toute une catégorie très importante de faits. »

Mais, il n'est que juste de le reconnaître, Hume, quoique confusément, a rétabli par endroits la vérité qu'il avait niée, et rouvert timidement la porte aux principes qu'il avait exclus. Il admet en effet un certain nombre de relations fondamentales, la *ressemblance*, l'*identité*, l'*espace* et le *temps*, la *quantité*, les *degrés dans la qualité*, les *contraires*, le *rapport de cause à effet*. Ces relations primitives et naturelles, qui jouent dans le monde moral le même rôle que l'attraction dans le monde physique, Hume déclare qu'il ne prétend pas les expliquer et qu'elles doivent être considérées « comme des qualités originelles de la nature humaine ». N'est-ce pas avouer que l'esprit n'est pas dominé seulement par l'expérience et l'habitude, qu'il trouve en lui-même un certain nombre de principes d'union, d'association, entre les idées? Hume semble s'être rapproché encore plus de la réalité, et avoir compris la nature véritable des relations intellectuelles, quand il dit de l'égalité de deux figures géométriques : « L'égalité n'est pas à proprement parler une qualité inhérente aux figures elles-mêmes : elle dérive de la comparaison que l'esprit établit entre elles [1]. » N'est-ce pas en effet reconnaître, dans un cas particulier, la puissance propre de l'esprit dominant les impressions isolées qui se succèdent devant lui et affirmant intuitivement leur rapport?

Hume a donc tout au moins hésité, tergiversé, dans la question des éléments de l'esprit. Comme il

1. Hume, t. I, p. 70.

arrive toujours quand on s'écarte de la vérité, sa pensée, généralement si ferme et si précise, se brouille et se trouble toutes les fois qu'il discute la nature des relations. On peut croire que les magistrales théories de Kant, s'il avait assez vécu pour les connaître, auraient mis un terme à ses indécisions et lui eussent fait comprendre l'impossibilité de nier les lois innées de l'esprit. Comme on l'a fait ingénieusement remarquer, il n'a pas pu lui-même exposer sa théorie empirique sans y faire intervenir des idées rationnelles. Dès les premières lignes de son livre, et dans la distinction même qu'il établit entre les idées et les impressions, il fait intervenir deux concepts : celui de ressemblance, et celui d'antériorité et de postériorité, c'est-à-dire de temps. « Les idées, dit-il, sont semblables et consécutives aux impressions. *Semblables, consécutives !* il est clair qu'on ne peut citer les impressions d'où sont tirés les faits de conscience exprimés par ces deux mots[1]. » Après tous les efforts tentés par les psychologues de l'*École de l'association* pour ramener aux acquisitions de l'expérience les lois innées de l'intelligence, la philosophie anglaise elle-même est obligée de revenir à l'innéité de Descartes et de dire avec M. Huxley que certaines relations irréductibles sont « comme les sensations d'un sens intérieur qui prend connaissance des matériaux fournis par les sens extérieurs ».

Hume a-t-il nié les vérités nécessaires ? C'est ici surtout qu'il convient d'examiner de près la nature

1. *Traité de la nature humaine*, traduction, etc. *Introduction*, p. XIV.

du scepticisme qui lui est imputé, et pour cela de rappeler brièvement son opinion sur les vérités géométriques et sur le principe de causalité.

Sur le premier point, il faut reconnaître que Hume a varié dans l'expression de sa pensée. Lisez le *Traité de la nature humaine* : la certitude géométrique semble s'évanouir; les lignes et les surfaces, les idées d'égalité et d'inégalité n'ont aucune précision; empruntées aux sens, elles participent à tout ce qu'il y a de vague, d'indéterminé, dans les impressions sensibles; enfin les démonstrations elles-mêmes n'échappent pas aux défaillances naturelles de l'esprit, et par suite « toute connaissance, même géométrique, dégénère en probabilité [1] ». Mais dans les *Essais* le langage de Hume est tout différent. Ici, les vérités géométriques et les vérités de fait sont distinguées avec force. « Tous les objets des recherches de la raison peuvent, dit-il, se diviser en deux catégories : d'une part, les *relations d'idées;* d'autre part, les *choses de fait.* A la première classe appartiennent les sciences telles que la géométrie, l'algèbre et l'arithmétique, en un mot toutes les affirmations qui sont ou intuitives ou démonstrativement certaines... Les propositions de cette espèce se découvrent par la seule opération de la pensée et ne dépendent en rien des choses qui existent dans l'univers [2]. » Il n'est guère possible de faire une déclaration plus formelle et de marquer plus nettement

1. Hume, t. I, p. 223 et *passim.*
2. *Inquiry*, etc., sect. IV, t. IV.

les caractères propres aux vérités d'intuition et de démonstration. Et nous ne nous étonnons pas que Kant, s'en rapportant à ce passage, ait cru devoir compter Hume parmi ceux qui admettent la certitude absolue et nécessaire des connaissances mathématiques [1] : ce qui est vrai de l'Hume des *Essais*, mais non de l'Hume du *Traité* [2].

Hume ayant formellement déclaré qu'il ne fallait chercher sa pensée définitive que dans les *Essais*, il semble qu'il soit permis de se ranger à l'avis de Kant et de conclure que, se contredisant et se réfutant lui-même, l'auteur des *Essais*, mieux informé, a restitué aux idées et aux propositions mathématiques une autorité qu'il leur avait d'abord refusée. En tout cas, la contradiction mérite d'être signalée et ne permet pas que l'on confonde sans réserve Hume avec les philosophes qui ne distinguent en rien les vérités géométriques des autres formes de la croyance.

Mais, dira-t-on, l'affirmation vraiment rationaliste des *Essais* ne se concilie pas avec les autres parties du système de Hume. Nous répondrons que, pour comprendre la pensée de Hume, il faut s'être débarrassé des préventions que peut faire naître contre lui une fausse assimilation de sa doctrine avec le sensualisme vulgaire. Ne nous laissons pas prendre à ce mot d'impression que Hume avait bien sans doute le

1. Kant, *Critique de la raison pure*, t. I, p. 64.
2. Le silence que garde Kant sur la contradiction qui existe entre les *Essais* et le *Traité* est, dans une certaine mesure, la preuve qu'il n'a connu de Hume que les *Essais*, qui furent traduits par Sulzer en 1755. Le *Traité*, qui ne parut en Allemagne qu'en 1790, lui était probablement inconnu.

droit d'employer dans le sens qu'il lui plaisait, mais qui cependant a le tort d'égarer l'esprit en l'invitant à croire que les premiers éléments de l'intelligence sont dus à une véritable expérience, à des acquisitions sensibles, à l'action d'objets réellement extérieurs. Pour Hume, les impressions, premiers modèles des idées, sont tout aussi subjectives que les idées, copies fidèles des impressions. L'expérience a dans sa pensée une tout autre signification que dans la pensée du vulgaire : elle représente non ce qui vient du dehors, car rien ne vient du dehors, mais ce qui se renouvelle et se répète. Cela étant, les faits premiers de l'esprit, les impressions, selon le mot de Hume, ne sont pas à proprement parler des faits d'expérience. Hume sans doute se refuse à nous dire quelle est leur origine, et il se borne à constater qu'ils existent. Mais n'est-ce pas en un sens avouer qu'ils sont *a priori*, qu'ils s'imposent du premier coup, que toute répétition, tout renouvellement de ces impressions est inutile pour que l'esprit saisisse les rapports qui existent entre elles?

Il n'est donc pas impossible de comprendre comment, dans son système qui n'est pas un empirisme sensualiste, qui se rapproche beaucoup au contraire de l'idéalisme, Hume peut faire place à la certitude toute subjective des vérités géométriques. Accordons d'ailleurs de bonne grâce qu'il est sur ce point d'un laconisme décourageant, que le petit paragraphe de quelques lignes où il distingue les vérités de fait et les vérités d'intuition a tout l'air d'une concession plus apparente que

réelle, que le philosophe enfin n'a pas pris le temps d'éclaircir sa pensée et de coordonner ses opinions, pressé qu'il était de diriger ses coups contre la notion de cause et le principe de causalité.

On ose à peine revenir sur un sujet aussi rebattu que celui de la nécessité de la relation causale. Il le faut cependant, car c'est là peut-être que Hume à la fois a été le plus original et s'est le plus gravement trompé. Personne n'a plus contribué à éclaircir la question; personne n'a plus résolument nié la valeur de cette liaison nécessaire, qui est la forteresse inexpugnable où doit se réfugier toute métaphysique et qu'on appelait récemment « le type parfait, mais unique de la nécessité primordiale [1] ».

Admettre une relation intuitive ou démontrée entre les idées de la géométrie, cela, après tout, ne pouvait répugner à Hume : car cette relation tout idéale n'engageait pas les questions d'existence. Mais il en était autrement de la relation de cause à effet : car, la nécessité rationnelle de la cause une fois admise, il n'est plus possible à l'esprit de se renfermer en lui-même; il lui faut passer de la région des idées à la région des existences, et par delà le monde des conceptions subjectives liées par l'expérience et par l'habitude, reconnaître l'existence des causes qu'on n'observe pas, qu'on n'expérimente pas, mais qu'on affirme comme nécessaires. De là l'effort de Hume pour réduire la relation causale à une simple succession de deux événements,

1. M. E. Boutroux, *De la contingence des lois de la naturé*, p. 14.

succession qui par son renouvellement fréquent détermine l'esprit à passer de l'idée de l'un à l'idée de l'autre.

La prétention de Hume est donc de prouver qu'il n'y a pas entre la cause et l'effet d'autre rapport qu'un lien d'imagination ou d'habitude établi par l'expérience. Pour en arriver là, il montre que nous ne pouvons jamais connaître *à priori* la nature d'une cause ou d'un effet. En cela, comment ne pas voir qu'il déplace la question? Sans doute la raison ne peut devancer l'expérience dans la détermination de la cause, mais elle lui impose l'obligation de la chercher, de croire à son existence avant qu'elle l'ait trouvée, et, quand elle l'a trouvée, de croire à un rapport nécessaire entre cette cause et son effet. Ici, M. Huxley lui-même nous donne raison et déclare que l'argumentation de Hume n'est pas rigoureusement concluante : « De ce que nous sommes incapables de dire quelle cause a précédé ou quel effet suivra un événement, s'ensuit-il que nous soyons dispensés de supposer nécessairement que cet événement a eu une cause et qu'il aura un effet. Le savant qui découvre un nouveau phénomène peut ignorer complètement la cause de ce phénomène, mais il n'hésite pas à la chercher. Et, si vous lui demandez pourquoi il le fait, il vous répondra probablement : Parce qu'il doit y avoir une cause; — ce qui revient à dire que sa croyance à la causalité est une croyance nécessaire. »

L'ignorance où nous sommes de la nature de la cause, tant que nous n'avons pas eu recours à l'expérience, ne supprime donc pas notre prévision ra-

tionnelle de l'existence d'une cause quelconque. Ici, le fait sur lequel Hume s'appuie est un fait certain : seulement il lui donne une conclusion qu'il ne comporte pas. Mais voici qu'il appelle à son aide un fait au moins contestable : il prétend que nous pouvons penser à un phénomène sans lui attribuer une relation causale avec un autre phénomène. « Comme toutes les idées distinctes peuvent être séparées l'une de l'autre, dit-il, et comme les idées de cause et d'effet sont évidemment distinctes, il nous sera facile de concevoir un effet sans cause. »

Il est évident d'abord que Hume fait un cercle vicieux : car, pour justifier la conclusion que l'on peut séparer l'idée de cause et l'idée d'effet, il suppose d'abord que toutes nos idées peuvent être conçues l'une sans l'autre; et ce principe ne serait précisément établi que si l'on avait démontré au préalable la possibilité rationnelle d'admettre un effet sans penser à une cause ou réciproquement.

Mais, en fait, est-il vrai que les hommes puissent admettre un commencement d'existence sans cause productrice, et soient disposés, par exemple, à rêver des étoiles où la loi de causalité n'est plus souveraine? Dans une page intéressante, M. Huxley s'efforce d'accréditer l'opinion de Hume[1] et de montrer que la nécessité causale n'est pas universellement admise. Pour le vulgaire qui ne réfléchit pas, dit-il, les neuf dixièmes des faits journaliers n'éveillent pas l'idée d'un rapport de causalité; bien plus,

1. Voyez plus loin, p. 121, 122.

ajoute-t-il, le vulgaire nie pratiquement ce rapport, puisqu'il attribue ces faits au hasard. La réponse est facile; d'abord il est bien évident que la loi de causalité n'est la loi que de la pensée qui réfléchit. De même que les lois invariablement nécessaires de la physique ne s'appliquent que sous certaines conditions et dans des circonstances données, de même la loi de causalité ne s'impose à l'esprit que quand l'esprit se développe et se complète selon ses tendances normales. Quand on dit que la causalité est universelle et nécessaire, tout ce que l'on veut dire, c'est que, partout où la réflexion va, la loi de causalité la suit. D'autre part, le hasard, si souvent invoqué par les hommes à l'origine des événements qu'ils ne comprennent pas, n'équivaut nullement à la négation de toute causalité; aux yeux du vulgaire, le hasard, la fortune, sont des causes mystérieuses, de très réelles et très effectives puissances. M. Huxley cite encore, à l'appui de sa thèse, ce proverbe familier : « Le vent souffle où il lui plaît; » mais n'est-il pas évident que ce dicton, s'il exclut l'idée d'une cause extérieure, attribue au vent luimême une causalité immanente, analogue aux fantaisies ou aux volontés de l'homme?

Mais il serait oiseux de prolonger la discussion, puisque M. Huxley veut bien reconnaître dans ses conclusions que la croyance à la causalité est une tendance naturelle de l'intelligence. Il persiste seulement à soutenir que le principe de causalité n'est que « le symbole verbal d'un acte purement automatique de l'esprit, qui est tout à fait extra-logique, et qui serait

illogique s'il n'était pas incessamment vérifié par l'expérience. » Nous avouons ne pas comprendre comment une tendance instinctive, toujours justifiée par les faits, peut dépasser ou contredire la logique.

Quoi qu'il en soit, M. Huxley est d'accord sur ce point, comme sur d'autres, avec l'auteur du *Traité de la nature humaine*. Hume lui aussi combat au nom de la logique les croyances rationnelles : mais il les rétablit au nom de la nature et des instincts spontanés. « La nature maintient toujours ses droits, et triomphe en fin de compte de tous les raisonnements abstraits. » — « Par une nécessité absolue et au-dessus de tout contrôle, la nature nous détermine à juger, aussi bien qu'à respirer et à sentir. » Les décisions des philosophes, dit-il ailleurs, ne sont que les réflexions de la vie commune organisées et corrigées (*methodised and corrected*). Par là s'expliquent sans doute les contradictions apparentes de Hume, dissertant avec candeur et sincérité sur l'existence de Dieu et même sur l'immortalité de l'âme, après avoir nié toute idée de cause. A ses analyses sceptiques de l'entendement, le philosophe donne des conclusions pratiques qui se rapprochent fort de celles du sens commun, et, après qu'il a semblé se brouiller avec les croyances de l'humanité, son plus vif désir est de se réconcilier avec elles.

En tout cas, et en laissant de côté les questions métaphysiques, il est évident que, sur le terrain des faits et dans le domaine de la psychologie proprement dite, Hume n'est rien moins qu'un sceptique. « Suis-je un sceptique? dit-il quelque part. La ques-

tion est superflue. Quiconque prend la peine de réfuter les subtilités du scepticisme absolu discute en vérité contre un adversaire qui n'existe pas. » On n'est pas un sceptique parce qu'on nie tel ou tel ordre de croyances. Sans doute Hume n'a pas fait assez grande la part de l'innéité; il a trop accordé à la *coutume*, c'est-à-dire à la répétition des expériences; il a volontairement omis la discussion de l'origine des impressions et des faits élémentaires de l'esprit. Le moi tel qu'il le conçoit, « cette collection, ce monceau de perceptions, » comme il l'appelle, n'est qu'une fantasmagorie qui déroule ses tableaux dans le vide; c'est, suivant les expressions mêmes de M. Huxley, « comme un feu d'artifice, habilement composé de matériaux combustibles, qui s'enflamme sous l'action d'une étincelle et en s'enflammant produit des figures, des mots, des cascades de feu dévorant, jusqu'à ce qu'il s'évanouisse dans l'obscurité de la nuit. » Le monde où il conduit nos pas est une région obscure dont on ne voit ni le commencement ni la fin. Deux choses surtout manquent à son système : l'idée de la cause et l'idée du but. Aussi n'a-t-il pas même soupçonné la théorie de l'évolution, tandis qu'il devinait la plupart des conceptions qui alimentent les polémiques de notre temps. S'il l'eût connue d'ailleurs, il l'eût probablement repoussée, déconcerté dans la prudence et la sagesse de ses vues par d'aussi audacieuses hypothèses.

Mais s'il a laissé dans l'ombre le cadre, si je puis dire, de la nature humaine, ses origines et sa desti-

née, du moins il a esquissé le tableau de ses opérations et de ses actes avec une habileté consommée. Il n'a pas su voir tout ce que la conscience humaine, cette clarté intérieure, projette autour d'elle; mais la conscience elle-même, il l'a analysée, il l'a sondée avec une admirable sagacité. L'historien de la philosophie n'oubliera pas qu'il a le premier mis en relief tout ce que l'esprit doit à l'association des idées, au renouvellement des expériences [1]. Sans doute, dans ses analyses de la conscience, il a surtout songé à fixer les limites de la pensée, à lui révéler son impuissance, et il occupe une grande place dans les annales de la philosophie critique, comme continuateur de Locke et comme ancêtre de Kant. Mais il n'a pas cependant borné ses efforts à cette critique négative. La philosophie n'a pas été seulement pour lui « une discipline destinée à limiter la connaissance »; elle a été « un instrument pour

1. Dans un article de la *Critique philosophique* intitulé « Quel est le véritable père de la psychologie associationiste » (27 déc. 1877), M. F. Pillon nous a reproché de n'avoir pas dit assez nettement que Hume, avant Hartley, avait fondé la théorie de l'association des idées, et de nous être contenté de réclamer pour l'auteur du *Traité de la nature humaine* « le droit de partager cet honneur avec Hartley ». A vrai dire, nous croyons encore être resté dans la juste mesure en nous exprimant ainsi : car il semble que dans ses *Observations sur l'homme*, publiées en 1748, onze ans après le *Traité*, Hartley, qui cite scrupuleusement tout ce qu'il doit à son prédécesseur Gay, ne connaisse pas l'ouvrage de Hume. James Mill, qui a été comme l'anneau intermédiaire de la chaîne philosophique qui part de Hume et de Hartley, pour se souder à Stuart Mill, à MM. Bain et Spencer, n'est devenu associationiste que sous l'influence de Hartley. Le renom de scepticisme qui enveloppait Hume a longtemps empêché qu'on allât chercher dans ses écrits les théories psychologiques qu'ils contiennent.

l'étendre », pour l'étendre au moins dans le domaine des faits psychologiques, décrits avec précision, reliés les uns aux autres, ramenés à leurs éléments simples après avoir été saisis dans leur complexité. Son nom est avant tout lié aux destinées de cette psychologie descriptive, analytique, qui tient à ne se perdre ni dans les spéculations de la métaphysique, ni dans les dissections de l'anatomie, qu'on ne peut plus se contenter de nos jours d'appeler la psychologie sans épithète, au milieu de tant de pseudo-psychologies, et qu'il conviendrait peut-être d'appeler la psychologie mentale, comme on dit la *vérité vraie*. C'est bien cette science qu'il prétendait inaugurer et fonder dans le *Traité de la nature humaine*, comme le prouvent ces paroles, qui assurément n'ont rien de sceptique : « Nous devons glaner des observations nombreuses par une étude attentive de la vie humaine, et recueillir les faits comme ils se présentent à nous dans le cours ordinaire de l'existence, en examinant la conduite des hommes dans la société, dans les affaires et les plaisirs. Le jour où les observations de cette espèce auront été judicieusement rassemblées et comparées, nous pourrons nourrir l'espoir de constituer avec ces faits une science qui ne sera pas inférieure en certitude et qui sera peut-être supérieure en utilité à toute autre science de compétence humaine. »

HUME

PREMIÈRE PARTIE

VIE DE HUME

CHAPITRE PREMIER

ANNÉES DE JEUNESSE, ÉCRITS LITTÉRAIRES ET POLITIQUES

David Hume naquit à Édimbourg le 26 avril 1711 (ancien style). Ses parents se trouvaient alors en résidence dans la paroisse de l'église Tron, sans doute à l'occasion d'une visite qu'ils avaient faite à la capitale de l'Écosse; car la petite propriété que son père Joseph Hume ou Home avait héritée de sa famille est située dans le comté de Berwick, sur les bords de la rivière Whitadder ou Whitewater, à quelques milles du rivage, et en vue du sol anglais. La maison paternelle de Hume n'était guère qu'une modeste maison de ferme[1], et la propriété qui s'appelait

1. On peut voir, dans les *Livres du jour* de Chambers (26 avril), un dessin représentant la maison de Hume; ce dessin est tiré de

Ninewells (neuf sources) tirait son nom d'une source considérable qui jaillit sur un terrain en pente devant la maison et qui se jette dans la rivière Whitadder.

Le père et la mère de Hume appartenaient l'un et l'autre à de bonnes familles écossaises. Par la ligne paternelle, Hume descendait de lord Hume de Douglas, qui passa en France avec Douglas pendant les guerres de France, sous Henri V et Henri VI, et qui fut tué à la bataille de Verneuil. Joseph Hume mourut alors que David n'était encore qu'un enfant, le laissant avec deux autres enfants plus âgés, un frère et une sœur, à la garde de leur mère. David Hume, dans son *Autobiographie,* nous la représente « comme une femme d'un mérite remarquable, qui, quoique jeune et belle, se dévoua entièrement à l'entretien et à l'éducation de ses enfants. » M. Burton dit de son côté : « Son portrait, que j'ai eu sous les yeux, est celui d'une personne un peu chétive, mais agréable, et il trahit une grande finesse d'esprit. » Hume, dans une lettre au Dr Black, déclare que sa mère « avait précisément le même tempérament que lui », et, comme elle mourut de la maladie qui lui fut fatale à lui-même, on peut supposer que les

l'ouvrage de Drummond, *Histoire des familles nobles de la Grande-Bretagne;* et si, comme le prétend Drummond, « elle est un excellent spécimen des maisons d'habitation des premiers lairds écossais, » tout ce qu'on peut dire, c'est que les autres lairds étaient en vérité bien pauvrement logés.

qualités qu'il tenait de sa mère contribuèrent pour une large part à préparer sa supériorité d'esprit philosophique. Il y a néanmoins une curieuse remarque à faire : c'est que le seul jugement qu'on ait conservé de la mère de Hume sur son fils, jugement peut-être légèrement apocryphe, est d'une nature un peu inattendue. « Notre petit David, disait-elle, a un excellent caractère, mais un esprit extraordinairement faible. » La première partie de ce jugement a été confirmée par la vie tout entière du « petit David » ; mais on chercherait en vain rien qui rappelle ce qu'on entend d'ordinaire par « faiblesse d'esprit » chez un homme qui n'a pas seulement déployé les qualités d'un athlète intellectuel, mais qui avait reçu aussi, à un degré éminent, le don de la sagesse pratique et de la ténacité des résolutions. On aimerait à savoir d'ailleurs à quelle époque la mère de Hume se laissait aller à cette appréciation si peu flatteuse de son plus jeune fils. En effet, comme Hume arriva à l'âge déjà mûr de trente-quatre ans sans avoir obtenu d'emploi assez important pour améliorer et embellir la médiocre situation d'un frère puîné dans une famille de gentilshommes pauvres, il n'est pas invraisemblable qu'une femme intelligente d'Écosse ait pu attribuer à la seule faiblesse de ses desseins son dévouement à la philosophie et à la pauvreté. Mais elle vécut jusqu'en 1749,

assez longtemps pour voir plus que l'aurore de la gloire littéraire de son fils et de son rôle officiel, et probablement elle changea d'opinion sur la force de caractère de son « petit David ».

Hume, semble-t-il, n'a pas dû grand'chose aux écoles et aux universités. Il y a quelques raisons de croire qu'il entra dans la classe de grec, à l'université d'Édimbourg, en 1723 : il avait alors douze ans. Mais on ne sait pas combien de temps durèrent ses études ni s'il fut gradué. Quoi qu'il en soit, en 1727, nous le retrouvons à Ninewells, déjà possédé de cet amour de la science, de cette soif de la renommée littéraire, qui, comme nous l'apprend son *Autobiographie*, fut la passion maîtresse de sa vie et la source principale de ses joies. Une lettre de cette époque, adressée à son ami Michel Ramsay, est, pour un jeune homme de seize ans, une production fort remarquable; après diverses citations empruntées à Virgile, la lettre continue ainsi :

« L'homme parfaitement sage qui défie la fortune est certainement supérieur au laboureur qui se dérobe à ses coups; mais, pour le moment, je jouis dans une large mesure de ce bonheur pastoral et saturnien. Je vis comme un roi, beaucoup pour moi-même, sans agir et exempt de troubles, *molles somnos*. Cet état cependant, je le prévois, n'est pas fait pour durer. La paix de mon esprit n'est pas suffisamment garantie par la philosophie contre les blessures de la fortune. C'est seulement dans l'étude et la contemplation

qu'on peut trouver cette grandeur et cette élévation de l'âme. L'étude seule peut nous apprendre à dédaigner les accidents de la vie humaine. Vous reconnaîtrez qu'en parlant ainsi je parle en philosophe : c'est un sujet auquel je réfléchis beaucoup et dont je pourrais parler toute la journée... »

Si David parlait sur ce ton à sa mère, elle s'écriait sans doute en l'entendant : « Bonté du Ciel ! quel enfant ! » et au fond de son cœur l'épithète d'*esprit faible* devait se représenter d'elle-même. Mais, quoiqu'il soit rare qu'un jeune homme solitaire, méditatif et studieux, exprime à seize ans ses pensées sur un ton aussi élevé, il est probable que la poursuite silencieuse d'un idéal est plus commune à cet âge que ne se l'imaginent les parents, absorbés qu'ils sont par les soucis de la vie pratique.

Un an plus tard, la famille de Hume essaya de le pousser dans la carrière du droit ; mais, comme il nous le dit, « pendant qu'on s'imaginait que j'accordais toute mon attention à Voet et à Vinnius, Cicéron et Virgile étaient les auteurs que je dévorais secrètement. » Et la tentative eut, paraît-il, un brusque dénouement. Cependant, comme le remarque judicieusement un écrivain fort compétent [1], « Hume semble avoir possédé toutes les facultés qui font un

1. M. John Hill Burton, l'auteur d'une remarquable *Vie de Hume*, à laquelle, j'ai à peine besoin de le dire, j'ai emprunté librement les matériaux de cette esquisse biographique.

bon légiste : la netteté du jugement, la faculté d'acquérir rapidement des connaissances, l'activité infatigable, la souplesse dialectique. Si son esprit n'avait pas été préoccupé d'autres idées, il aurait pu tomber lui aussi dans ce gouffre où gisent ensevelis quelques-uns des plus grands génies de ce monde, — la supériorité professionnelle : il aurait pu ne laisser après lui qu'une réputation limitée aux souvenirs traditionnels des chambres du Parlement, ou associée à quelques décisions importantes. Il fut durant sa vie un homme d'affaires capable et qui y voyait clair ; j'ai vu plusieurs pièces juridiques, écrites de sa main et évidemment rédigées par lui. Elles témoignent de ses connaissances générales en matière pratique, et celui qui les a écrites, en préparant sous sa responsabilité personnelle des documents de cette nature, montrait qu'il avait confiance en lui-même et se sentait capable de suivre les formes requises dans les questions particulières qui se présentaient à lui. Il considérait « comme un préjugé fort ancien, « et habilement propagé par les sots en tout pays, « l'opinion qui veut qu'*un homme de génie soit* « *incapable pour les affaires*, » et il prouva par sa conduite durant toute sa vie qu'il n'acceptait pas volontairement d'être compris dans cette condamnation. »

Hume passa six années encore à Ninewells avant

qu'on fît un nouvel effort pour l'embarquer dans une profession pratique, le commerce cette fois, et le résultat fut le même. Une expérience de quelques mois prouva que ce genre de vie était irrévocablement contraire à ses goûts.

C'est pendant le séjour qu'il fit à Londres, alors qu'il se rendait à Bristol, où il devait débuter dans la vie commerciale, que Hume adressa une lettre remarquable à un médecin éminent de Londres (probablement au Dr George Cheyne, comme le suppose M. Burton). Il est douteux que cette lettre ait été envoyée à son adresse; mais elle montre que les philosophes aussi bien que les poètes ont leurs crises à la Werther, et elle suggère un intéressant rapprochement avec les souvenirs de John Stuart Mill sur la période correspondante de sa jeunesse. La lettre est trop longue pour être reproduite tout entière; mais quelques citations suffiront pour en révéler l'importance à ceux qui désireraient comprendre le caractère de l'homme :

« Je dois vous apprendre que dès ma plus tendre enfance j'ai eu un goût très vif pour les livres et pour les lettres. Comme notre instruction classique en Écosse, ne s'étendant guère au-delà de l'étude des langues, s'achève d'habitude à l'âge de quatorze ou quinze ans, je devins, après mes études de collège, le maître de mes lectures, et je me convainquis que mes préférences me portaient également vers les livres de raisonnement et de philosophie, et vers les poètes et les

écrivains polis. Quiconque a étudié la philosophie ou la critique sait qu'il n'y a rien de solidement établi dans l'une ou l'autre de ces sciences, et qu'elles ne contiennent guère que des disputes interminables, même dans leurs parties les plus essentielles. Après les avoir examinées, je sentis grandir en moi une certaine hardiesse de caractère, qui n'était pas disposée à s'incliner en ces matières devant telle ou telle autorité et qui me poussait à chercher quelque nouveau moyen d'établir la vérité. Après beaucoup d'études et de réflexions sur ce point, lorsque j'eus atteint l'âge d'environ dix-huit ans, il me sembla enfin qu'un nouveau théâtre s'ouvrait à ma pensée : ces réflexions me transportèrent au delà de toute mesure, et, avec l'ardeur naturelle aux jeunes gens, je repoussais tout autre plaisir, toute autre occupation, pour me consacrer entièrement à elles. Le droit, qui était la carrière où j'avais le dessein d'entrer, me parut fastidieux (*nauseous*), et je ne pensais pas qu'il y eût pour moi d'autre moyen de réussir dans le monde que d'être un *scholar* et un philosophe. Je fus infiniment heureux de ce genre de vie durant plusieurs mois; mais, vers les premiers jours de septembre 1729, toute mon ardeur sembla s'éteindre, et il me fut impossible de maintenir plus longtemps mon esprit à cette hauteur où j'avais jusque-là trouvé un extrême plaisir. »

Cette « défaillance de son âme », Hume l'attribue en partie à l'impression que lui causèrent les belles images de la vertu recueillies dans les œuvres de Cicéron, de Sénèque et de Plutarque, et à l'effort qu'il fit par suite pour discipliner son tempérament et sa volonté et es soumettre à sa raison et à son entendement.

« Je passais mon temps à chercher dans la réflexion

des forces contre la mort, la pauvreté, le déshonneur, la souffrance, et tous les autres malheurs de la vie. »

Et il ajoute d'une façon tout à fait caractéristique :

« Ces considérations, on ne saurait en douter, sont extrêmement utiles lorsqu'elles s'associent à la vie active, parce que l'occasion se présentant alors d'agir conformément à nos pensées, ces pensées pénètrent dans l'âme et y déterminent une impression profonde; mais, dans la solitude, elles ne servent guère qu'à dissiper l'esprit, parce que la force de l'âme ne rencontre pas de résistance et qu'elle se perd pour ainsi dire dans les airs, comme il arrive quand notre bras frappe un coup dans le vide. »

En même temps que cette perturbation mentale, apparaissaient chez Hume des symptômes de scorbut, maladie aujourd'hui presque entièrement inconnue parmi les populations de la terre ferme, mais qui, à l'époque où les salaisons d'hiver étaient à la mode et avant que les récoltes de racines ne fussent en honneur dans le Lothian, semble avoir fortement affecté nos pères. Et au fond on peut supposer que la santé physique de Hume était la première cause de tout le mal : car, en 1731, il fut pris d'un vigoureux appétit, et, de maigre, de mince qu'il était, au point de n'avoir que la peau et les os, il devint en six semaines solide et robuste; il prit des couleurs et un air gai, mangeant, dormant, enfin se portant tout à fait bien, sauf que toutes ses facul-

tés d'application mentale, jusque-là si puissantes, semblaient avoir disparu. Il se détermina donc à embrasser un genre de vie plus actif; et, quoiqu'il ne pût ni ne voulût « renoncer à son goût pour la science qu'avec le dernier souffle de sa vie », il résolut « de négliger quelque temps ses études, afin de les reprendre plus tard avec plus d'énergie. »

Les carrières ouvertes à un pauvre gentilhomme écossais n'étaient pas nombreuses à cette époque, et, comme il n'avait le choix qu'entre un escabeau dans la boutique d'un marchand ou un préceptorat ambulant, Hume se prononça pour la première alternative :

« Ayant de bonnes recommandations pour un commerçant considérable de Bristol, je suis en train de me rendre auprès de lui (écrivait-il de Londres au Dr Cheyne), et je suis bien résolu à m'oublier moi-même, à oublier tout le passé, pour m'engager aussi profondément que possible dans ce nouveau genre de vie et pour me démener d'un pôle du monde à l'autre, jusqu'à ce que je laisse derrière moi l'indisposition dont je souffre [1]. »

Tout cela ne servit de rien : la nature devait trouver sa voie, et, au milieu de l'année 1734, David Hume, âgé de vingt-trois ans, sans profession, sans moyen assuré de gagner même une guinée, David

1. On ne peut pas ne pas se rappeler ici Descartes renonçant à l'étude pour la vie militaire.

Hume partit pour l'étranger, non sans avoir mérité plus d'une fois par ses inconstances apparentes, qui dissimulaient pourtant une grande ténacité de résolution, qu'on l'appelât esprit faible.

« Je me rendis en France, avec l'intention d'y continuer mes études à la campagne et dans la retraite, et c'est alors que je m'imposai le régime que je n'ai pas cessé depuis de suivre avec succès. Je résolus de suppléer à mon manque de fortune par une extrême sobriété, de maintenir mon indépendance intacte, et de négliger tout ce qui ne devait pas contribuer à mes progrès en littérature [1]. »

Hume traversa Paris pour se rendre à Reims, où il résida quelque temps. Mais ce fut à La Flèche que s'écoula la plus grande partie des trois années de son séjour en France : il y noua des relations suivies avec les jésuites du fameux collège où Descartes avait été élevé. C'est là qu'il composa son premier ouvrage, le *Traité de la nature humaine;* mais le passage suivant de sa lettre au Dr Cheyne prouve qu'il avait déjà réuni des matériaux dans ce dessein quelques années avant de quitter l'Ecosse :

« Je remarquais que la philosophie morale des anciens avait le même défaut que leur philosophie naturelle, celui d'être entièrement hypothétique, d'être fondée sur des conceptions arbitraires, non sur l'expérience; chaque philosophe ayant consulté son imagination pour établir la doc-

1. *Autobiographie.*

trine de la vertu et du bonheur, sans étudier la nature humaine, qui doit être cependant le principe de toute théorie morale. »

C'est bien là le ton dominant du *Traité,* de cet ouvrage dont Hume dit louangeusement dans une de ses lettres qu'il l'avait conçu avant l'âge de vingt et un ans et composé avant sa vingt-cinquième année [1].

En tenant compte de ces circonstances, le *Traité* est probablement l'ouvrage de philosophie le plus remarquable qui ait jamais été écrit, soit à raison de sa valeur intrinsèque, soit par l'influence qu'il a exercée sur le développement de la pensée humaine. Berkeley, il est vrai, de sa vingt-quatrième à sa vingt-huitième année, publia l'*Essai sur une nouvelle théorie de la vision*, le *Traité sur les principes de la connaissance humaine,* et les *Trois dialogues;* et par là Berkeley se rapproche sensiblement de Hume, soit pour la précocité du talent, soit à raison de l'influence de ses doctrines. Mais ses travaux ont cependant une portée plus restreinte que les recherches de son compatriote écossais.

Le premier et le second volume du *Traité* contenaient le livre I, *de l'Entendement,* et le livre II,

1. Lettre à Gilbert Elliot de Minto, 1751 : « Une si vaste entreprise, conçue avant que j'eusse vingt et un ans, et achevée avant vingt-cinq, devait être nécessairement défectueuse. J'ai regretté ma précipitation mille et mille fois. »

des Passions ; ils furent publiés en janvier 1739. L'éditeur donna cinquante livres à Hume pour ses droits d'auteur, ce qui est vraisemblablement une somme plus forte que celle qu'on accorderait aujourd'hui pour un ouvrage semblable à un écrivain inconnu de vingt-sept ans. Mais, à d'autres points de vue, le succès du livre ne répondit pas aux espérances de Hume. Dans une lettre datée du 1er juin 1739, il écrivait :

« Je ne suis plus en humeur de composer de semblables ouvrages, ayant reçu des nouvelles de Londres sur le succès médiocre de ma *Philosophie*, médiocre en effet, si j'en juge par la vente du livre et si mon éditeur mérite ma confiance. »

Cette lettre indique cependant que l'accueil fait au *Traité* ne fût pas tout à fait tel que Hume le prétend dans son *Autobiographie*, alors qu'il regardait ses œuvres de jeunesse avec le télescope renversé de la vieillesse. A cette époque, il déclarait qu'aucun essai littéraire n'avait été plus infortuné que son *Traité de la nature humaine*. « Il tomba mort-né, disait-il, des mains de l'imprimeur, sans réussir même à exciter les murmures des dévots. »

En fait, le *Traité* fut analysé avec attention, et même avec respect et faveur pour l'ensemble, dans l'*Histoire des ouvrages des savants*, en novembre

1739 [1]. Nous ignorons le nom de l'auteur de cet article; mais c'était assurément un homme de jugement, car il dit que l'ouvrage « porte des marques incontestables d'un grand talent, qu'il révèle un génie plein d'élan, mais encore jeune et qui manque d'expérience »; le critique ajoute que « comparé avec les productions futures de l'auteur, cet ouvrage méritera sans doute d'être considéré sous le même jour que les œuvres de jeunesse de Milton et la première manière de Raphaël et des autres peintres célèbres. » Et cependant, dans une lettre à Hutcheson, Hume se plaint de cet article comme « d'un écrit quelque peu injurieux » : à tel point sa vanité jeune et ardente, qui, pour ainsi dire, comme un oiseau encore sans plumes, ouvrait un large bec, était difficile à satisfaire.

Il faut avouer que cette fois, comme pour ses autres publications, Hume manifesta un ardent désir d'acquérir cette simple notoriété, ce succès vulgaire, qui ne doit pas être confondu avec la recherche, excusable sinon honorable, d'une gloire solide et qui dure, gloire dont l'amour eût été plus en harmonie avec son caractère de philosophe. A vrai dire, il n'y a aucune invraisemblance à supposer que cette particularité du caractère de Hume

1. Burton, *Vie de Hume*, t. I, p. 109.

fût la cause qui le détermina à abandonner peu à peu les études philosophiques, après la publication de la troisième partie du *Traité* (*Sur la morale*), en 1740, et à porter son attention sur les sujets politiques et historiques qui étaient plus propres à lui assurer et lui assurèrent en effet, en retour de son travail, une plus large part de cette célébrité dont son âme était éprise. Les *Essais philosophiques sur l'entendement humain*, qui devinrent plus tard la *Recherche* (*Inquiry*), ne sont pas autre chose qu'un abrégé de certaines parties du *Traité*, que Hume refondit afin de les populariser, en y ajoutant les essais *Sur les miracles* et *Sur la nécessité*. Pour le style, les *Essais* marquent un grand progrès sur le *Traité*; quant aux idées, si elles n'y sont pas gâtées, tout au moins n'y sont-elles pas améliorées. Hume, à vrai dire, en composant ce dernier ouvrage, n'employa pas les talents de sa maturité à fortifier les réflexions de son jeune âge. Il n'avait pas laissé aux fruits de son esprit le temps de mûrir; il les avait cueillis violemment avec les branches qui les portaient. L'ensemble de l'œuvre de Hume est un assez bel arbrisseau; mais ce n'est pas cet arbre de la science, avec ses racines solidement appuyées sur les faits, avec ses branches où s'épanouissent perpétuellement de nouvelles vérités, et que Hume aurait pu planter.

Peut-être, après tout, la respectable mère de Hume avait-elle tout à fait raison : David était un « esprit faible », puisqu'il ne voyait pas qu'il lui appartenait de soumettre et de conquérir le monde de la philosophie, s'il avait seulement voulu persévérer dans l'œuvre qu'il avait entreprise. Mais non, il lui fallut absolument se détourner de sa route pour rechercher le succès, et assurément, il eut sa récompense, mais non la belle couronne à laquelle il aurait pu prétendre.

C'est en 1740 que Hume semble s'être engagé dans des relations qui mûrirent bien vite et devinrent une amitié de toute la vie. Adam Smith, à cette époque, était un jeune étudiant de dix-sept ans à l'Université de Glasgow. Hume envoya un exemplaire du *Traité* à « M. Smith », sans doute sur la recommandation du célèbre Hutcheson, professeur de philosophie morale dans cette même université. C'est une remarquable preuve de la précocité d'intelligence dont faisait preuve Adam Smith, qu'il fût jugé digne à cet âge d'un tel présent.

En 1741, Hume publia sans nom d'auteur, à Édimbourg, le premier volume des *Essais moraux et politiques;* le second volume suivit en 1742.

Ces *Essais* sont écrits dans un style admirable, et, quoiqu'ils soient disposés sans ordre apparent, on peut y recueillir les éléments d'un système de philo-

sophie politique. Ainsi, dans le troisième *Essai*, Hume soutient cette thèse *Que la politique peut être constituée scientifiquement,* et il insiste sur l'importance des formes de gouvernement :

« Telle est la force des lois et des formes particulières de gouvernement, et d'autre part si petite l'influence qu'exercent sur elles les tempéraments et les humeurs des hommes, que l'on peut quelquefois en déduire des conséquences presque aussi générales, presque aussi certaines que celles des mathématiques. » (T. III, p. 15. Voyez aussi p. 45.)

Hume continue en expliquant par des exemples historiques les maux inévitables qui dérivent du suffrage universel, des privilèges aristocratiques, de la monarchie élective, et il conclut ainsi :

« Un prince héréditaire, une noblesse sans vassaux, un peuple qui vote par ses représentants, c'est la meilleure des monarchies, des aristocraties et des démocraties. » (T. III, p. 18.)

Si nous considérons que le passage suivant du même essai a été écrit il y a près d'un siècle et demi, il paraîtra manifeste que, malgré tous les changements qui se sont accomplis d'autre part, les luttes politiques sont restées dans le *statu quo :*

« Ceux qui attaquent ou défendent un ministre, dans un gouvernement tel que le nôtre où règne la plus grande liberté, poussent toujours les choses à l'extrême et exagèrent

ses mérites ou ses torts vis-à-vis du public. Ses ennemis n'hésitent pas à le charger des plus grandes énormités, soit dans sa vie publique, soit dans sa vie privée; et il n'y a pas de bassesse ni de crime dont ils ne le croient capable. Guerres inutiles, traités honteux, gaspillage des deniers publics, impôts oppressifs, toutes les fautes d'une mauvaise administration lui sont imputées. Pour aggraver encore l'accusation, on dira que sa conduite funeste est destinée à étendre son influence empoisonnée sur la postérité elle-même, parce qu'il a compromis la meilleure constitution du monde, parce qu'il a désorganisé le système de lois, d'institutions et de coutumes, qui avait heureusement régi nos ancêtres pendant tant de siècles. Non seulement il est par lui-même un mauvais ministre, mais il a détruit toutes les garanties que la constitution avait prises contre les mauvais ministres de l'avenir.

« D'autre part, les partisans du ministre, dans l'exagération de leur panégyrique, vont aussi loin que les accusateurs dans l'exagération de leur blâme; ils célèbrent sa conduite sage, ferme, modérée dans toutes les parties de son administration. L'honneur et l'intérêt de la nation ont été garantis; le crédit public maintenu à l'intérieur; les poursuites criminelles ont diminué; les factions ont été vaincues : tous ces bienfaits, on en attribue le mérite au ministre seul. En même temps, le ministre couronne toutes ses autres qualités par le soin religieux qu'il a pris de conserver un gouvernement qui est le meilleur de tout l'univers; il a su le maintenir dans toutes ses parties et l'a transmis à ses successeurs dans toute son intégrité, pour faire le bonheur et la sécurité de la postérité la plus lointaine. » (T. III, p. 26.)

Hume remarque judicieusement que le panégyrique et l'accusation ne peuvent être également vrais, et que, s'il y a quelque vérité à recueillir dans

l'un ou dans l'autre, ce serait plutôt que notre constitution si vantée n'atteint pas pleinement son but, qui est de mettre le pays à l'abri d'une mauvaise administration. Puisqu'elle ne le fait pas, « nous devons plutôt des remerciements au ministre qui la mine et qui par conséquent rend possible l'établissement d'une constitution meilleure qui la remplacera. » (T. III, p. 28.)

Dans le cinquième *Essai*, Hume discute la question de l'*Origine du gouvernement* :

« Issu d'une famille, l'homme, dit-il, est engagé à continuer à vivre en société par la nécessité, l'inclination naturelle et l'habitude. Dans ses développements ultérieurs, le même être est déterminé à établir la société politique, en vue d'assurer l'administration de la justice, sans laquelle il ne peut y avoir parmi les hommes ni paix, ni sûreté, ni mutuel commerce. Nous devons donc considérer tout le vaste appareil du gouvernement comme ayant en définitive pour seul et unique objet d'assurer la distribution de la justice, ou, en d'autres termes, l'existence des *douze juges*. Rois et parlements, flottes et armées, officiers de cour ou de finances, ambassadeurs, ministres et conseillers privés, tout cela est subordonné en fin de compte à l'administration de la justice. L'institution du clergé lui-même, puisque son devoir est d'inculquer la moralité dans les cœurs, n'a pas, du moins en ce qui regarde ce monde, d'autre but et d'autre utilité. » (T. III, p. 37.)

La théorie qui fait du maintien de l'ordre le principe du gouvernement *(the police theory)* n'a jamais été établie plus nettement; et en fait, s'il

n'y avait dans le monde qu'un seul État, si en outre nous pouvions, soit par l'intuition de la raison, soit par la secours de la révélation, nous assurer qu'il est mauvais pour une société, comme pour le corps humain, de faire quoi que ce soit pour l'amélioration de ses membres, et, par là, d'assurer indirectement l'autorité des *douze juges*, il n'y aurait pas d'objection à faire contre cette théorie.

Mais l'existence de plusieurs nations rivales ou ennemies donne, par malheur, « aux rois et aux parlements, aux flottes et aux armées » un grand nombre d'occupations qui n'ont rien à voir avec le maintien des *douze juges;* et, quoique cette proposition que l'État n'a pas à se mêler d'autre chose que de l'administration de la justice semble parfois passer pour un axiome, on ne peut cependant pas dire qu'elle soit intuitivement certaine : car un grand nombre de gens la repoussent absolument; et d'autre part on n'a jamais songé à la fonder sur l'autorité d'une révélation.

Comme Hume le remarque avec une profonde vérité dans le quatrième *Essai*, intitulé *Sur les premiers principes du gouvernement*, « la force est toujours du côté des gouvernés; les gouvernants, par conséquent, n'ont pas d'autre appui que l'opinion. C'est donc sur l'opinion seule que le gouvernement est fondé, et cette vérité s'applique aux

gouvernements les plus despotiques et les plus militaires aussi bien qu'aux plus populaires et aux plus libres. » (T. III, p. 31.)

Mais si la machine entière de l'organisation sociale a pour ressort l'opinion, on peut faire remarquer avec justesse que, dans l'intérêt de sa propre conservation, sinon pour de meilleures raisons, la société a le droit de penser que le pouvoir de former et de diriger l'opinion appartient à chacun des individus qui la composent, et que, par conséquent, le soin d'assurer par des précautions légitimes la direction de l'éducation constitue pour l'État, dans une certaine mesure, un droit et aussi un devoir.

Les trois formes de l'opinion qui servent de fondement à tout gouvernement, c'est-à-dire à l'autorité de quelques-uns sur le grand nombre, sont, au dire de Hume, l'intérêt public, la légitimité du pouvoir, et le droit de propriété. Aucun gouvernement ne peut durer si la majorité des citoyens, qui sont en réalité les dépositaires de la force, n'est pas convaincue que ce gouvernement garantit l'intérêt général, que son autorité est légitime, enfin qu'il respecte les droits individuels.

« Un gouvernement peut durer longtemps, bien que la balance du pouvoir ne coïncide pas avec la balance de la propriété... Mais partout où la constitution primitive confère quelque partie du pouvoir, si petite qu'elle soit, à une classe

d'hommes qui possèdent une grande partie de la propriété, il leur est aisé d'étendre graduellement leur autorité et d'arriver à faire coïncider la balance du pouvoir avec la balance de la propriété. C'est ce qui s'est passé pour la Chambre des Communes en Angleterre. » (T. III, p. 34.)

Hume remarque ensuite que, de son temps, l'autorité de la Chambre des Communes n'était en aucune façon l'équivalent de la richesse et de la puissance qu'elle représentait, et il ajoute :

« Lorsque les membres d'une assemblée sont obligés de recevoir des instructions de leurs mandants, comme c'est le cas pour les députés hollandais, la situation en est complètement modifiée, et, si l'immense puissance et l'énorme richesse de toutes les communes de la Grande-Bretagne entraient en ligne de compte, il ne serait pas facile de concevoir comment la couronne pourrait influencer cette multitude populaire et résister à la balance de la propriété. Il est vrai que la couronne a une grande influence sur la collectivité dans les élections de personnes ; mais si cette influence, qui aujourd'hui ne s'exerce qu'une fois tous les sept ans, était employée à peser sur le peuple à chaque vote, elle serait bien vite compromise, et il n'y aurait ni habileté, ni popularité, ni revenu qui pût la maintenir. Je suis disposé à croire par conséquent qu'une modification sur ce point entraînerait une altération totale dans notre gouvernement et le transformerait bientôt en une véritable république, peut-être même en une république d'une forme satisfaisante. » (T. III, p. 35.)

Eclairées par les événements qui ont suivi, ces réflexions de Hume sont un remarquable exemple de sagacité politique. Les membres de la Chambre des

Communes ne sont pas encore des délégués; mais, à mesure que le droit de suffrage s'élargit et qu'on voit se développer la tendance progressive des électeurs à exercer et organiser leurs droits, ainsi qu'à imposer aux candidats des engagements précis, les membres des Communes sont en train de devenir rapidement, sinon des délégués, du moins des fondés de pouvoir (*attorneys*) pour les comités d'électeurs. Les mêmes causes tendent constamment à éliminer les hommes qui à de vastes talents intellectuels associent un sentiment profond du respect qu'ils se doivent à eux-mêmes, et à les exclure d'une fonction où la dignité personnelle est sans cesse compromise, tandis que le talent y est neutralisé. Malgré les efforts de George III pour ressusciter l'autorité royale, les prévisions de Hume ont été complètement justifiées, et personne ne songe aujourd'hui que la couronne puisse exercer la plus légère influence sur les élections.

Dans le septième *Essai*, Hume soulève une très intéressante discussion sur les résultats auxquels devaient probablement aboutir les forces que la constitution anglaise mettait en jeu dans la première partie du XVIIIe siècle.

« Il s'est produit un changement soudain et sensible dans les opinions des hommes, depuis ces cinquante dernières années, à raison des progrès de l'instruction et de la liberté.

Bien des gens dans cette île se sont dépouillés de tout respect superstitieux à l'égard des noms et de l'autorité; le clergé a beaucoup perdu de son crédit; ses prétentions et ses doctrines ont été ridiculisées; et la religion elle-même a de la peine à se maintenir dans le monde. Le nom de roi par lui-même ne commande plus qu'un médiocre respect; et, si l'on veut le représenter comme une sorte de vicaire de Dieu sur la terre ou lui donner quelques-uns de ces titres magnifiques qui autrefois épouvantaient le genre humain, on ne réussit plus qu'à exciter le rire. » (T. III, p. 54.)

En fait, de nos jours, l'écueil de la monarchie dans la Grande-Bretagne n'est pas dans un amour croissant de l'égalité : si l'on excepte l'égalité devant la loi, les Anglais n'en ont jamais eu souci, et il semble plutôt qu'ils nourrissent contre elle une certaine aversion; — il n'est pas non plus dans des théories abstraites de démocratie : les Anglais en grande majorité ont pour elles le mépris qu'ils professent pour les vues théoriques en général; — il est dans la tendance constante de la monarchie à devenir légèrement absurde, à raison de la contradiction qui s'établit de plus en plus entre les idées politiques modernes et la théorie de la royauté. Comme Hume le fait observer, même de son temps, le peuple avait déjà écarté le préjugé qui fait des rois une espèce à part parmi les hommes. Depuis Hume les préjugés de ce genre sont devenus de plus en plus impossibles : de sorte que dans l'avenir le maintien de la royauté semble dépendre entièrement

du succès qu'aura ou n'aura pas cette opinion qu'un président héréditaire de notre république virtuelle est plus capable de servir l'intérêt général que ne le serait un président électif. La tendance du sentiment public à marcher dans cette voie est manifeste, mais il ne s'ensuit pas que la république soit destinée à être la forme suprême de notre gouvernement. Hume ne le pensait pas.

« On sait, disait-il, que tout gouvernement traverse certaines périodes de développement, et que la mort est inévitable pour un corps politique aussi bien que pour un animal. Mais, comme tel genre de mort peut être préférable à tel autre, on peut se demander s'il vaut mieux que la constitution anglaise aboutisse à un gouvernement populaire ou à une monarchie absolue. Ici, je dois le déclarer franchement, quoique dans presque tous les cas la liberté soit plus désirable que l'esclavage, c'est plutôt la monarchie absolue que la république que je souhaiterais voir établir dans cette île. Considérons en effet à quelle sorte de république nous aurions le droit de nous attendre. Il n'est pas question d'une belle république idéale, telle qu'un penseur la rêve dans son cabinet : je ne conteste pas qu'on peut imaginer un gouvernement populaire plus parfait qu'une monarchie absolue ou même que notre constitution actuelle. Mais quelle raison avons-nous d'espérer qu'un gouvernement de ce genre puisse jamais s'implanter dans la Grande-Bretagne, sur les ruines de notre monarchie? Si un homme possède jamais parmi nous assez de puissance pour détruire notre constitution et en établir une nouvelle, cet homme sera par le fait un monarque absolu, et nous avons déjà eu dans notre histoire un exemple de ce genre qui suffit à nous prouver qu'un tel homme n'abdiquera jamais son pouvoir et n'établira pas un gouvernement libre. Les choses, par

conséquent, doivent être laissées à leurs progrès, à leur développement naturel; et la Chambre des Communes, d'après sa constitution présente, sera le seul pouvoir législatif qui survivra dans ce gouvernement populaire. Mais les inconvénients qu'entraînerait une telle organisation des affaires se présentent par milliers. Si la Chambre des Communes, en pareil cas, se décidait à se dissoudre ellemême, ce qu'il ne faut pas d'ailleurs espérer, nous devons nous attendre à une véritable guerre civile pour chaque élection. Si elle se proroge dans ses pouvoirs, il faudra supporter toute la tyrannie d'une faction subdivisée en nouvelles factions. Et comme un gouvernement violent de cette espèce ne peut pas longtemps subsister, nous devons à la fin, après beaucoup de convulsions et de guerres civiles, trouver le repos dans la monarchie absolue, qu'il eût beaucoup mieux valu pour nous établir paisiblement dès le début. La monarchie absolue est donc la mort la plus heureuse, la véritable *Euthanasia* de la constitution anglaise.

« Ainsi, si nous avons raison de nous défier davantage de la monarchie, parce que de ce côté le danger est plus imminent, nous avons raison aussi de nous défier davantage du gouvernement populaire, parce que de ce côté le danger est plus terrible. Tout cela doit nous donner des leçons de modération dans nos discussions politiques. » (T. III, p. 55.)

On peut admirer la sagacité de ces réflexions, la force et la clarté de l'écrivain qui les exprime, sans les approuver entièrement. Qu'il y ait quelque analogie entre l'organisme social et l'organisme du corps, que cette analogie, à plusieurs points de vue, soit claire et pleine de suggestions instructives, c'est ce qu'on ne saurait nier. Cependant l'État correspond moins à un individu qu'à une espèce, et il n'y

a pas de raison dans la nature des choses pour qu'une espèce périsse jamais. Le type du *Nautilus* perlier, avec son organisation compliquée, a persisté sans changement notable depuis l'époque silurienne jusqu'à aujourd'hui, et, aussi longtemps que les conditions terrestres resteront approximativement semblables à ce qu'elles sont maintenant, il n'y a pas plus de raison pour qu'il cesse d'exister de cent millions d'années dans l'avenir que dans le passé. Le vrai motif pour douter de la possibilité de l'établissement d'une monarchie absolue en Angleterre, c'est que l'opinion a depuis longtemps dépassé et a laissé bien loin derrière elle l'époque où un tel changement eût été possible; et le vrai motif pour douter de la durée d'une république, si elle était jamais établie, c'est que la république pour durer réclame des membres de l'État un degré bien plus élevé d'intelligence et de moralité que toute autre forme de gouvernement. Samuel donna un roi aux Israélites, parce qu'ils n'étaient pas assez vertueux pour se passer d'un roi, en les avertissant franchement de ce qu'ils avaient à attendre de ce cadeau. Depuis ce temps, le progrès des républiques qui ont été établies dans le monde n'a pas été tel qu'il ait pu nous inspirer une confiance parfaite et nous assurer que leur existence repose sur un sous-sol suffisamment solide d'esprit public, de moralité et d'intelligence.

Au contraire, ces républiques nous ont fourni des exemples de corruption privée et de désordre politique aussi parfaits que ceux qui ont pu jamais se produire dans n'importe quelle couche profonde de despotisme, sans compter qu'elles font souvent preuve dans l'administration de la justice de défaillances qu'on ne rencontre que dans les despotismes vieillis.

On a reproché à Hume d'avoir abandonné sur ses vieux jours les principes libéraux de sa jeunesse, et il est vrai que, dans les dernières éditions des *Essais,* il a eu soin de supprimer tous les endroits animés d'un souffle démocratique. Mais le passage que nous venons de citer montre qu'il n'y eut pas de la part de Hume une simple palinodie : seulement l'étude qu'il eut occasion de faire d'une des périodes les plus avilies de l'histoire d'Angleterre lui révéla avec plus de force encore les tendances funestes auxquelles est exposé un gouvernement populaire et qui ne lui avaient jamais échappé.

Dans le neuvième *Essai, Les partis dans la Grande-Bretagne,* nous rencontrons un passage qui, en même temps qu'il témoigne du changement extraordinaire qui s'est accompli depuis 1741 dans la condition sociale de l'Écosse, renferme, sur l'état du parti jacobite à cette époque, une assertion qui paraît tout d'abord surprenante :

« Comme les choses violentes ne durent pas d'habitude aussi longtemps que les choses modérées, nous voyons que le parti jacobite à cette heure a presque entièrement disparu parmi nous, et que la distinction de la *cour* et de la *campagne*, qui est à peine marquée à Londres, est la seule dont il soit jamais question dans ce royaume. Outre la violence déclarée du parti jacobite, une autre raison a peut-être contribué à produire dans cette partie de la Bretagne un changement si soudain et si manifeste. Il n'y a parmi nous que deux classes sociales : les hommes qui ont quelque fortune et quelque éducation, et la catégorie inférieure des pauvres artisans. On n'y trouve pas en grand nombre ces hommes de la classe moyenne, qui sont beaucoup plus nombreux en Angleterre, dans les villes comme à la campagne, que dans aucune autre partie du monde. Les pauvres artisans sont hors d'état d'avoir des principes politiques; les gentilshommes peuvent être convertis aux vrais principes par le temps et par l'expérience. Quant aux hommes de la classe moyenne, ils ont assez de curiosité et de connaissances pour se faire une opinion, mais ils en ont trop peu pour se la faire bonne et pour se débarrasser des préjugés dont ils ont été nourris. Et c'est précisément parmi les hommes de la classe moyenne que les principes des tories ont jusqu'à présent obtenu le plus de succès en Angleterre. » (T. III, p. 80, note.)

Si l'on considère que l'insurrection jacobite de 1745 éclata quatre ans après la publication de cet essai, on peut trouver quelque peu étrange cette affirmation de Hume que « le parti jacobite avait presque entièrement disparu en 1741 ». Le passage qui contient cette assertion fut supprimé dans la troisième édition des *Essais,* qui parut en 1748. Néanmoins Hume avait probablement raison, car l'insurrection de 1745

ne fut guère qu'un mouvement de la Haute-Écosse, et le prétendant obtint peu de succès dans la Basse-Écosse.

Comparée avec ce que l'on dirait aujourd'hui, la remarque suivante n'est pas moins curieuse : c'est une phrase de l'*Essai sur le développement des sciences et des arts*. Hume y dit que « les exemples de décence et de morale donnés par les Français ont appris aux Anglais à se rendre compte de la licence scandaleuse de leur théâtre. » (T. III, p. 135.)

On s'étonnera peut-être aussi d'entendre dire à un littérateur aussi distingué que Hume que Swift est le premier écrivain poli en prose anglaise. Locke et Temple (auxquels on est confondu de voir associer Sprat) « connaissaient trop peu, dit-il, les règles de l'art pour mériter d'être considérés comme des écrivains élégants. » Quant à Bacon, Harrington et Milton, leur prose est tout à fait « raide et pédantesque ». Hobbes cependant, qu'il doive ou non passer pour un écrivain « poli », est assurément un maître vigoureux de la langue anglaise; enfin Clarendon, Addison et Steele (les deux derniers peuvent être donnés en toute conscience pour des écrivains polis) ne sont pas même mentionnés par Hume.

Sur le *Caractère national,* sujet qui a donné et

donne lieu à tant de sottises et souvent à des sottises pernicieuses, plus encore que sur tout autre sujet, les observations de Hume sont pleines de sens et de finesse. Il distingue entre les causes *morales* et les causes *physiques* du caractère national, et compte parmi les premières « la nature du gouvernement, les révolutions des affaires publiques, l'abondance ou la disette dans laquelle vit le peuple, la situation de la nation par rapport à ses voisins, et les circonstances semblables. » (Tome III, p. 225.) Quant aux causes physiques, « ce sont les qualités de l'air et du climat qui passent pour agir à la longue sur le tempérament, pour altérer le ton et les habitudes du corps, pour former une complexion particulière, qui, bien qu'elle puisse être dominée par la réflexion et la raison, ne cesse pas de prévaloir dans la grande majorité des hommes et d'exercer une influence sur leurs manières. » (T. III, p. 225.)

Tandis qu'il admet et explique par des exemples l'influence profonde des causes morales, Hume, relativement aux causes physiques, fait la déclaration suivante : « Je suis disposé à douter absolument de leur action sur ce point, et je ne m'imagine pas que les hommes puissent devoir quelque chose de leur tempérament ou de leur génie, à l'air, à la nourriture, au climat. (T. III, p. 227.)

Hume certainement n'eût pas accepté la « théorie

du riz » comme explication de l'état social des Hindous, et on peut affirmer avec assurance que, pour rendre compte de l'histoire troublée de l'Irlande, il n'aurait pas eu recours à la « mélancolie prise comme faculté maîtresse ». Il donne à l'appui de ses vues un grand nombre de solides arguments, par exemple, dans le cas présent, celui-ci, qui est digne d'être noté : « Toutes les fois qu'un accident, comme la différence du langage ou de la religion, empêche deux nations de se mêler l'une à l'autre, bien qu'elles habitent la même contrée, ces deux nations conserveront pendant des siècles des mœurs distinctes et même opposées. Ainsi l'intégrité, la gravité et la bravoure des Turcs forment un contraste complet avec la fourberie, la légèreté et la couardise des Grecs modernes. » (T. III, p. 233.)

La question de l'influence de la race, qui joue un si grand rôle dans les spéculations politiques modernes, était à peine posée du temps de Hume ; cependant il en a entrevu l'importance :

« Je suis disposé à croire que les noirs sont inférieurs par nature aux blancs. Il s'est rarement rencontré, soit une nation civilisée parmi les hommes de cette race, soit même un individu éminent, dans l'action, ou dans la spéculation. Une différence aussi uniforme, aussi constante entre les blancs et les nègres, n'aurait pas pu se maintenir à travers les pays et les âges, si la nature n'avait établi une distinction originelle entre ces deux races d'hommes... Dans la Ja-

maïque, sans doute, on parle d'un nègre comme d'un homme de talent et de science; mais, si on l'admire pour ses minces qualités, c'est comme on fait un perroquet qui prononce distinctement quelques mots. » (T. III, p. 236.)

Les *Essais* obtinrent le succès qu'ils méritaient. Hume écrivait à Henry Home, en juin 1742 : « L'édition des *Essais* est épuisée à Londres, à ce que m'apprennent par leurs lettres deux Anglais de mes amis. Ils sont très demandés, et, comme on me l'écrit, Innys, le grand libraire, s'étonne qu'on ne fasse pas une nouvelle édition, car il ne trouve pas d'exemplaires pour ses clients. Je sais aussi que le Dr Butler a recommandé les *Essais* de tous côtés; de telle sorte que j'espère qu'ils auront quelque succès. »

Hume avait envoyé à Butler un exemplaire du *Traité* et lui avait rendu visite à Londres; mais Butler n'était pas en ville, et il fut nommé peu de temps après archevêque de Bristol. Hume semble avoir cru que de nouvelles avances de sa part n'avaient pas chance d'être bien accueillies.

Réconforté par ce grand succès, Hume resta à Ninewells, s'escrimant à étudier son grec, jusqu'en 1745. C'est alors que, ayant atteint l'âge mûr de trente-quatre ans, il rentra dans la vie pratique, en devenant le précepteur du marquis d'Annandale, un jeune gentilhomme d'une faible santé et d'une intelligence plus faible encore. Comme on

pouvait le prévoir, cette aventure ne fut pas plus heureuse que les précédentes; après une année d'épreuves, auxquelles vinrent s'ajouter dans les derniers temps des querelles pécuniaires, où Hume déploya une ténacité remarquable à propos des plus petites réclamations, cet engagement prit fin.

CHAPITRE II

DERNIÈRES ANNÉES DE HUME : *L'HISTOIRE D'ANGLETERRE*

En 1744, les amis de Hume s'efforcèrent de le faire nommer à la chaire d'*Éthique et de philosophie pneumatique* [1] à l'Université d'Édimbourg. Voici ce qu'il écrivait sur ce sujet à son ami William Mure :

« L'accusation d'hérésie, de déisme, de scepticisme, d'athéisme, etc., etc., a été dirigée contre moi; mais elle n'a pas eu de succès, combattue qu'elle était par l'autorité contraire de toute la bonne société d'Édimbourg. »

Si la « bonne société d'Édimbourg » protestait contre la première de ces trois imputations, il faut

1. La philosophie pneumatique ne doit pas être confondue avec la théorie des fluides élastiques. Cependant comme les Universités d'Écosse ont eu jusqu'à aujourd'hui des chaires où l'on enseigne à la fois l'histoire naturelle et l'histoire civile, la méprise pourrait être excusable.

espérer, pour l'honneur de son jugement et de sa sincérité, qu'elle ne connaissait guère de son candidat que l'homme de bonne société qu'il avait toujours été, et qu'elle n'avait accordé que peu d'attention, comme c'est l'usage de la bonne société, à un ouvrage aussi sérieux que le *Traité*. Hume s'étonne, avec une surprise naïve mêlée d'indignation, que Hutcheson et Leechman, tous deux ecclésiastiques sincères et théologiens orthodoxes, quoique libéraux, eussent témoigné quelque doute touchant son aptitude à devenir pour la jeunesse presbytérienne un professeur avoué de presbytérianisme. Le conseil de la ville, néanmoins, ne voulut pas de lui et choisit pour occuper la place une nullité orthodoxe.

Au mois de mai 1746, une nouvelle perspective s'ouvrit pour Hume. Le général Saint-Clair avait été chargé de diriger une expédition contre le Canada; il invita Hume, après une semaine de relations, à remplir auprès de lui les fonctions de secrétaire, auxquelles furent ajoutées dans la suite celles de juge avocat.

Hume écrivait à ce propos à un de ses amis : « La place est très agréable, 10 livres par jour, des profits éventuels, et pas de frais. » A un autre, il exposait ses chances d'obtenir le commandement d'une compagnie dans un régiment d'Amérique. « Mais je n'y compte pas, ajoutait-il, et au fond je ne le désire

pas beaucoup. » Il avait bien raison, car l'expédition, après avoir perdu tout l'été dans le port, fut détournée brusquement de son but pour une attaque contre Lorient, où elle échoua complètement et d'où elle revint honteusement en Angleterre.

Une lettre à Henri Home, écrite au moment où cette malheureuse expédition fut rappelée, établit que Hume avait déjà sérieusement porté son attention sur l'histoire. A propos de l'invitation qui lui était faite de se rendre en Flandre avec le général, il disait :

« Si je devais rencontrer quelque occasion qui m'assurât la perspective du loisir et de quelques autres circonstances favorables à la continuation de mes projets historiques, rien ne pourrait m'être plus avantageux que ma situation présente, et en une seule campagne, grâce à des fonctions qui m'introduisent dans la familiarité du général et me mettent fréquemment en rapport avec le duc, j'acquerrai plus de connaissances militaires que ne peuvent le faire la plupart des officiers après plusieurs années de service... Mais à quoi tout cela peut-il me servir? Je suis un philosophe, et il est probable que je le serai toujours. »

L'événement devait bientôt démentir cette prédiction. Hume semble avoir produit une très favorable impression sur l'esprit du général Saint-Clair, ce qui lui arriva d'ailleurs avec toutes les personnes qui eurent avec lui des rapports personnels; en effet, lorsque le général fut chargé d'une mission auprès de la cour de Turin, en 1748, il insista pour que

Hume fût nommé son secrétaire. Plus tard, le général fit de lui un de ses aides de camp, de sorte que le philosophe fut obligé de revêtir de l'uniforme militaire sa personne plus que corpulente et qui n'avait rien d'élégant. Lord Charlemont, qui le rencontra à Turin, dit qu'il était « comme déguisé dans son costume écarlate », et qu'il portait l'habit militaire « comme un épicier de la garde nationale ». Hume, toujours prêt à rire lui-même à ses dépens, raconte avec quelle bienveillance, lors de leur réception à Vienne, l'impératrice-douairière le dispensa ainsi que ses camarades de l'obligation de la saluer en marchant à reculons. « Nous lui fûmes, dit-il, très reconnaissants de cette attention, mes compagnons surtout, qui craignaient terriblement qu'il ne m'arrivât de tomber sur eux et de les écraser. »

Malgré les différents attraits de cette situation, Hume déclare qu'il ne s'éloigna de chez lui qu'avec un regret infini, « parce qu'il y avait accumulé des projets de travail, des plans d'étude pour un grand nombre d'années »; sa seule consolation était de penser qu'il pourrait trouver pour ses études elles-mêmes quelque profit à se mêler quelque temps aux affaires de l'État :

« J'aurai là, disait-il, une bonne occasion de voir de près les cours et les camps, et, si je puis être plus tard assez heureux pour trouver du loisir et d'autres circonstances favo-

rables, ces connaissances pourront elles-mêmes servir à mes progrès comme homme de lettres, et c'est, je dois l'avouer, ce qui a toujours été le seul objet de mon ambition... J'ai longtemps nourri le projet de consacrer à la composition de quelque livre d'histoire les années de ma maturité; il n'est pas douteux que, pour parler convenablement de ces sujets, j'aie besoin d'acquérir une plus grande expérience personnelle des opérations de la guerre et des intrigues des cabinets. »

Hume revint à Londres en 1749, et, pendant le séjour qu'il y fit, il perdit sa mère et en eut un profond chagrin. Le Dr Carlyle, qui connaissait bien Hume et dont l'autorité est tout à fait digne de foi, a raconté à ce propos une curieuse histoire :

« M. Boyle, ayant appris l'événement, entra quelque temps après dans la chambre de Hume : ils logeaient dans la même maison. Il le trouva plongé dans la plus profonde affliction et versant des larmes. Après les lieux communs d'usage et l'expression de ses sentiments de condoléance, M. Boyle lui dit : « Mon ami, la cause de cette douleur extra-« ordinaire, c'est que vous avez rejeté les principes de la reli-« gion; si vous ne l'aviez pas fait, vous auriez été consolé « par la ferme croyance que votre excellente mère, qui n'était « pas seulement la meilleure des mères, qui était aussi la « plus pieuse des chrétiennes, était appelée à un bonheur « parfait dans le royaume des justes. » David lui répondit : « Bien que je donne cours à mes spéculations pour com-« mercer avec le monde savant et les métaphysiciens, — « dans mes idées sur les autres sujets, je ne diffère pas « autant des autres hommes que vous pourriez l'imaginer. »

Si Hume eût raconté lui-même cette histoire au Dr Carlyle, le Dr Carlyle n'aurait pas négligé de le

dire : elle doit donc provenir de M. Boyle, et l'on voudrait avoir la facilité d'interroger contradictoirement ce témoin touchant le texte exact des paroles de Hume, avant d'accepter entièrement la version qu'il donne de son entretien avec lui. M. Boyle n'avait du genre humain qu'une bien médiocre expérience, s'il ne lui était jamais arrivé de voir les plus fermes penseurs accablés de douleur pour des pertes semblables et tout aussi inconsolables. Hume pouvait avoir rejeté les « principes religieux » de M. Boyle, mais il n'en était pas moins un parfait honnête homme, extrêmement ouvert et franc, incapable de recourir avec ses amis à une phraséologie ambiguë. Il est possible cependant qu'il n'ait pas trouvé d'autre moyen de mettre un terme à l'intrusion indiscrète d'un bavard importun au milieu des souvenirs amers qu'éveillait dans son âme affectueuse une blessure aussi profonde.

Les *Essais philosophiques* ou la *Recherche* furent publiés en 1748, pendant que Hume accompagnait le général Saint-Clair. A son retour en Angleterre, il eut la mortification de trouver son livre oublié, au milieu du tapage causé par la *Libre recherche* de Middleton, et par les témérités de cet écrivain sur un sujet auquel Hume avait consacré lui-même l'*Essai sur les miracles* avec l'espoir de faire tressaillir l'opinion.

De 1749 à 1751, Hume résida à Ninewells avec sa sœur et son frère, travaillant à la composition de ses ouvrages les plus parfaits, sinon les plus importants, les *Dialogues sur la religion naturelle,* la *Recherche sur les principes de la morale,* et les *Discours politiques.*

Les *Dialogues sur la religion naturelle* furent touchés et retouchés, à différentes reprises, pendant un quart de siècle, et ils n'ont été publiés qu'après la mort de Hume; mais la *Recherche sur les principes de la morale* parut en 1751, et les *Discours politiques* en 1752. Nous aurons fréquemment à parler des deux premiers ouvrages en exposant les vues philosophiques de Hume. Du dernier, on a pu dire avec raison qu' « il est le berceau de l'économie politique. Quelque effort qu'on ait fait dans ces derniers temps pour explorer et approfondir cette science, ce livre, qui contient la première, la plus simple et la plus courte exposition de ses principes, est encore lu avec plaisir, même par ceux qui sont en ce genre les maîtres de la littérature [1]. »

La *Richesse des nations,* ce chef-d'œuvre de l'intime ami de Hume, Adam Smith, ne parut pas avant l'année 1776, de sorte que dans le domaine de l'économie politique, aussi bien qu'en philosophie, Hume a été un novateur original.

1. Burton, *Vie de David Hume*, t. I, p. 354.

Les *Discours politiques* eurent un grand et rapide succès : traduits en français dès 1753 et de nouveau en 1754, ils assurèrent à leur auteur une réputation européenne, et, ce qui répondait encore mieux à leur but, ils exercèrent quelque influence sur les dernières écoles d'économistes français du XVIIIe siècle.

A cette époque, Hume n'avait pas seulement obtenu une haute réputation dans le monde des lettres ; il pouvait se considérer lui-même comme un homme d'une situation indépendante. Ses habitudes frugales lui avaient permis d'économiser 1,000 livres, et il disait à Michel Ramsay en 1751 :

« Si le taux de l'intérêt reste ce qu'il est, j'ai un revenu de 50 livres par an, une bibliothèque d'une valeur de 100 livres, une grande provision de linge et de vêtements, et près de 100 livres en portefeuille ; avec tout cela de l'ordre, de la sobriété, un grand esprit d'indépendance, une bonne santé, une humeur réjouie, et un amour insatiable de l'étude. Je puis donc me compter au nombre des heureux et des fortunés ; et, bien loin de vouloir prendre un autre billet à la loterie de la vie, il y a bien peu de lots contre lesquels je fusse disposé à échanger le mien. Après quelque hésitation, je me suis décidé à m'établir à Édimbourg, et j'espère, avec ces revenus, pouvoir dire comme Horace :

Est bona librorum et provisæ frugis in annum
Copia. »

Il serait difficile de trouver un meilleur exemple de cette indépendance honorable et de cette con-

fiance joyeuse qui doivent distinguer un homme de lettres et qui caractérisèrent Hume pendant toute sa carrière. Par de louables efforts, le noble idéal de vie qu'avait conçu le jeune homme était devenu la réalité pour l'homme mûr. A quarante ans, Hume avait le bonheur de constater qu'il n'avait pas dépensé sa jeunesse à la poursuite de vaines illusions et que « la solide certitude d'un bonheur éveillé » s'offrait devant lui dans le libre exercice de ses facultés.

En 1751, Hume revint à Édimbourg et se logea à un étage d'une de ces prodigieuses maisons de Lawnmarket qui excitent encore l'admiration des touristes; plus tard, il déménagea pour s'installer dans une maison de Canongate. Sa sœur vint le rejoindre, ajoutant au revenu commun une somme de trente livres par an, et en 1753, dans une de ses lettres agréablement enjouées adressées au Dr Cléphane, il décrit ainsi son installation :

« Je veux me réjouir et triompher un peu avec vous de ce que, aujourd'hui enfin, — ayant dépassé la quarantaine, — à l'honneur de la science, de ce siècle et au mien, je suis parvenu à la dignité de chef de famille.

« Depuis sept mois environ, je suis à la tête d'un ménage régulier et complet, qui se compose d'un chef, c'est-à-dire moi-même, et de deux membres subalternes, une servante et un chat. Depuis, ma sœur est venue se joindre à moi, et elle me tient compagnie. Avec de la frugalité, je suis sûr d'avoir

un ménage propre, de quoi me chauffer, m'éclairer, enfin l'abondance et le contentement. Que voulez-vous avoir de plus? L'indépendance? Je la possède à un suprême degré. Les honneurs? Ils ne me font pas absolument défaut. La grâce? Elle viendra à son heure. Une femme? Ce n'est pas une des nécessités indispensables de la vie. Des livres? Ceci est une de ces nécessités, mais j'en ai plus que je n'en peux lire. Bref, je ne vois pas de plaisir important dont je ne jouisse plus ou moins; de sorte que, sans grand effort de philosophie, je puis m'estimer heureux et satisfait.

« Comme il n'y a pas de bonheur sans travail, je viens de commencer un ouvrage qui m'occupera plusieurs années et qui me procure beaucoup de plaisir. C'est une histoire d'Angleterre depuis la réunion des couronnes jusqu'à nos jours. J'ai déjà achevé le règne du roi Jacques, et mes amis, qui me flattent, me font espérer que j'ai réussi. »

En 1752, la Faculté des avocats élut Hume comme bibliothécaire, charge qui était médiocrement payée — les émoluments n'étaient que de quarante livres par an, — mais qui avait pour lui l'avantage de mettre à sa disposition les ressources d'une vaste bibliothèque. Lorsqu'on sut qu'il était question de donner à Hume même cette mesquine situation, ce fut un grand scandale, à raison du vieux grief d'impiété. Mais, comme Hume l'écrit dans une lettre triomphante au Dr Cléphane (4 février 1752) :

« Je fus élu à une grande majorité... Ce qui est plus extraordinaire, c'est que l'accusation d'impiété n'empêcha pas les dames de se déclarer énergiquement pour moi; c'est à leurs sollicitations que je dois, dans une grande mesure, mon succès. Il y a même une dame qui a rompu tout commerce

avec son amant, parce qu'il avait voté contre moi! Et M. Lockhart, dans un discours prononcé devant la Faculté, a déclaré qu'il ne se promenait plus par les rues, qu'il ne pouvait même jouir en paix de son intérieur, à cause de leur zèle importun. On dit en ville que, même dans son lit, il n'était pas en sûreté, parce que sa femme était la cousine germaine de mon adversaire.

« De tous côtés on répétait que le débat était entre déistes et chrétiens, et, lorsque la nouvelle de mon succès arriva à la salle du théâtre, on chuchota que les chrétiens étaient battus. N'êtes-vous pas surpris que nous puissions conserver notre popularité, malgré cette imputation dont mes amis ne sauraient eux-mêmes contester la légitimité? »

Il semble que la « bonne société » se montra cette fois moins téméraire dans ses affirmations qu'elle ne l'avait été lors de la précédente candidature de Hume.

Le premier volume de l'*Histoire de la Grande-Bretagne, contenant le règne de Jacques Ier et de Charles Ier*, fut publié en 1754. Dès le début, la vente du livre fut considérable, surtout à Édimbourg, et, si le but de Hume était simplement la notoriété *per se*, il faut reconnaître qu'il l'atteignit. Mais il aimait les applaudissements autant que le bruit, et son désappointement fut grand.

« Je fus assailli par des cris de blâme, de colère et même de haine : Anglais, Écossais et Irlandais, whigs et tories, hommes d'église et sectaires, libres penseurs et orthodoxes, patriotes et courtisans, tous s'unirent dans leur fureur contre un homme qui avait été assez audacieux pour verser une larme généreuse sur la mort de Charles Ier et le comte de

Strafford ; et lorsque le premier feu de leur colère fut éteint, chose plus mortifiante encore, le livre parut tomber dans l'oubli. M. Millar me dit que, dans un espace de douze mois, il n'en a vendu que quarante-cinq exemplaires. Je ne sais pas s'il y a eu dans les trois royaumes un seul homme, considérable par le rang ou par la science, qui ait pu supporter la lecture de mon livre. Je dois cependant excepter le primat d'Angleterre, Dr Herring, et le primat d'Irlande, Dr Stone, exceptions qui semblent surprenantes. Ces hauts dignitaires de l'Église m'envoyèrent, chacun de son côté, des messages qui n'étaient pas de nature à me décourager. »

Il est certainement surprenant de penser que David Hume a été relevé de son découragement par la sympathie spontanée et indépendante de deux archevêques. Mais les instincts de ces dignitaires de l'Église ne les avaient pas trompés : car, selon la remarque du grand écrivain qui a peint l'histoire anglaise avec les couleurs whigs [1], les tableaux historiques de Hume, bien qu'ils soient une œuvre admirable faite de main de maître, ont toutes les lumières tories et toutes les ombres whigs.

Les adversaires ecclésiastiques de Hume semblent avoir cru, à cette époque, que le moment favorable était arrivé pour eux ; et, à l'Assemblée générale de 1756, une tentative fut faite pour instituer un comité chargé d'examiner ses écrits. Mais, après un vif débat, la proposition fut rejetée par

1. Lord Macaulay, article *sur l'Histoire* (*Revue d'Édimbourg*, vol. LXVII).

cinquante voix contre dix-sept. Hume ne semble pas s'être laissé troubler par cette affaire, et il n'a pas même cru qu'elle méritât une mention dans son *Autobiographie.*

En 1756, Hume écrivait à Cléphane qu'il avait 1,600 livres sterling, et par conséquent un revenu qui constituait une véritable richesse pour un homme d'habitudes aussi frugales. La même année, il publia le second volume de son *Histoire*, qui fut beaucoup mieux accueilli que le premier. En 1757, parut un de ses plus remarquables ouvrages, l'*Histoire naturelle de la religion.* La même année, Hume se démit de ses fonctions de bibliothécaire à la Faculté des avocats, et il projeta de s'installer à Londres, sans doute pour surveiller la publication du nouveau volume de son *Histoire d'Angleterre :*

« Je serai certainement à Londres l'été prochain; et probablement pour y rester toute ma vie; du moins si je puis me loger à ma fantaisie, et je vous prie de vouloir bien avoir l'œil à cette affaire. Une chambre dans une famille sobre et discrète, qui consentirait à admettre chez elle un homme sobre, discret, vertueux, régulier, tranquille, enfin un homme d'une bonne nature et d'un mauvais caractère, — cette chambre ferait tout à fait mon affaire [1]. »

La visite annoncée eut lieu dans la seconde moitié de l'année 1758, et Hume séjourna dans la capitale

1. Lettre à Cléphane, 3 septembre 1757.

la plus grande partie de l'année 1759. Les deux volumes de l'*Histoire d'Angleterre sous la maison de Tudor*, furent publiés à Londres, peu de temps après le retour de Hume à Édimbourg, et, comme il nous l'apprend lui-même, ils excitèrent presque autant de clameurs que les premiers.

Extrêmement occupé par la continuation de ses travaux historiques, Hume demeura à Édimbourg jusqu'en 1763. A cette époque, sur la prière de lord Hertford, qui partait pour la France en qualité d'ambassadeur, il fut attaché à l'ambassade; on lui promettait le titre de secrétaire, et, en attendant, il devait remplir les devoirs de cette charge. Hume commença par décliner les offres qui lui étaient faites; mais, comme elles étaient particulièrement honorables pour un homme si calomnié, à raison de la haute réputation de vertu et de piété dont jouissait lord Hertford [1], et qu'elles lui promettaient aussi de grands avantages par l'accroissement de fortune qu'elles lui assuraient, il se décida à les accepter.

En France, la réputation de Hume était beau-

1. « Vous devez savoir que lord Hertford a une telle réputation de piété que le fait d'être choisi par lui est une sorte de réhabilitation pour moi, et que tous mes péchés sont effacés du coup. Mais toutes ces considérations sont frivoles pour un homme de mon âge et de mon caractère. » (Lettre à Edmonstone, 9 janvier 1764.) Lord Hertford lui fit obtenir une pension du roi pour toute sa vie de 200 livres par an, et la charge de secrétaire valait 1000 livres.

coup plus grande qu'en Angleterre : plusieurs de ses ouvrages avaient été traduits; il avait échangé des lettres avec Montesquieu et Helvétius; Rousseau avait réclamé son appui; la charmante M[me] de Boufflers l'avait engagé dans une correspondance, marquée de son côté par l'enthousiasme le plus passionné, et du côté de Hume par tous les efforts pour simuler l'enthousiasme dont le philosophe était capable. Dans cet extraordinaire mélange de science, d'esprit, de politesse, de frivolité et de déréglement, qui caractérisait alors la haute société française, une sensation nouvelle était d'un grand prix; et il importait peu que la cause de cette sensation fût un philosophe ou un caniche. La haute aristocratie le fêta; les grandes dames n'étaient satisfaites que si elles pouvaient montrer « le gros David » à leurs réceptions ou dans leurs loges au théâtre. « A l'Opéra, dit lord Charlemont, on voyait fréquemment sa large face insignifiante entre deux jolis minois[1]. »

1. Madame d'Épinay donne une amusante description de l'attitude de Hume, un jour qu'il jouait dans un *tableau* le rôle d'un sultan assis entre deux esclaves, que personnifiaient pour la circonstance deux des plus jolies femmes de Paris :

« Il les regarde attentivement, *il se frappe le ventre* et les genoux à plusieurs reprises et ne trouve jamais autre chose à leur dire que : *Eh bien ! mesdemoiselles. — Eh bien! vous voilà donc... Eh bien ! vous voilà... vous voilà ici?* Cette phrase dura un quart d'heure sans qu'il pût en sortir. Une d'elles se leva d'impatience. « Ah ! dit-elle, je m'en étais bien doutée; cet homme n'est bon qu'à manger du veau ! » (Burton, *Vie de Hume*, tome II, p. 224.)

Sans doute rien ne pouvait tourner la tête à un homme d'un caractère aussi froid : mais il sut profiter des plaisirs et des succès que les dieux lui ménageaient, et partout il produisit la meilleure impression par son bon sens naturel et son humeur bienveillante.

Je passerai rapidement sur toute cette partie de la carrière de Hume, comme sur l'étrange épisode de sa querelle avec Rousseau, si l'on peut appeler querelle ce qui fut méchanceté et folie lunatique du côté de Rousseau, et du côté de Hume générosité et patience parfaite. Cette histoire a été admirablement racontée par M. Burton, et je renvoie le lecteur à son ouvrage. Je n'ai pas besoin non plus d'insister sur les fonctions politiques que Hume remplit quelque temps à Londres en qualité de sous-secrétaire d'État, de l'année 1767 à l'année 1769. Le succès et la santé n'ont généralement pas d'histoire, et le cas de Hume ne fait pas exception à la règle.

D'après son propre témoignage, les charges de sa vie officielle n'étaient pas accablantes :

« Mon genre de vie est très uniforme et n'a rien de désagréable. Je passe l'après-midi à la secrétairerie, de dix à trois heures, tandis qu'arrivent de temps en temps des dépêches qui m'apportent tous les secrets du royaume, et même ceux de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique. Je suis rarement pressé, et j'ai, par intervalles, le loisir de prendre un livre, d'écrire une lettre privée, ou de

m'entretenir avec un ami qui demande à me voir ; enfin, depuis le dîner jusqu'au coucher, je suis maître de tout mon temps. Si vous ajoutez à cela que la personne avec qui j'ai principalement, sinon exclusivement, affaire, est l'homme le plus raisonnable, le plus doux d'humeur, le plus gentilhomme enfin qu'on puisse imaginer, et que lady Aylesbury a le même caractère, vous penserez certainement que je n'ai pas de motifs de me plaindre. Cependant, je ne regretterai pas d'arriver au terme de mes fonctions, parce qu'elles ne peuvent me conduire à rien, au moins selon toute probabilité ; et parce que lire, flâner, rêver, sommeiller, ce que j'appelle penser, est mon suprême bonheur, j'entends ma complète satisfaction. »

Hume arriva vite au terme de ses fonctions, et il retourna à Édimbourg en 1769 ; il se trouvait « très opulent », puisqu'il possédait un revenu de 1,000 livres par an. Il prit alors la résolution de passer agréablement et doucement ce qui lui restait de vie. En octobre 1769, il écrivait à Elliot :

« Je suis établi ici depuis deux mois, et j'y suis âme et corps, sans reporter la moindre pensée de regret sur Londres ou même sur Paris... Je réside et je résiderai douze mois encore dans ma vieille maison de Jame's Court ; elle est très gaie et même très agréable, mais trop petite pour que j'y puisse déployer à l'aise mes talents pour la cuisine, qui est l'art auquel je compte consacrer le reste de ma vie. J'ai précisément en ce moment devant moi une recette pour faire la *soupe à la reine* : je l'ai copiée de ma propre main ; pour le bœuf aux choux (un plat délicieux), pour le vieux mouton et le vieux vin de Bordeaux, je n'ai pas de rivaux. Je fais aussi le bouillon à la tête de mouton avec assez de succès pour que M. Keith en parle encore huit jours après ; et le

duc de Nivernois lui-même consentirait à entrer en apprentissage auprès de ma cuisinière pour en connaître le secret. J'ai déjà envoyé un défi à David Moncreiff : vous verrez que dans une douzaine de mois il se mettra à écrire l'histoire et s'emparera du domaine que j'ai déserté; car, dans l'art de donner des dîners, il ne peut plus songer désormais à lutter avec moi. J'aurais vraiment fait un mauvais usage de mon séjour à Paris, si je n'étais devenu capable de l'emporter sur un pur provincial comme lui. Tous mes amis m'encouragent dans cette ambition nouvelle; car ils pensent qu'il en résultera beaucoup d'honneur pour moi. »

En 1770, Hume fit bâtir lui-même une maison dans les nouveaux quartiers d'Édimbourg, que l'on était alors en train de construire. C'était la première maison de la rue, et une espiègle jeune fille crayonna sur le mur les mots de « rue Saint-David ». La servante de Hume s'en plaignit à son maître, qui répondit : « Il y a longtemps, ma fille, qu'on n'avait choisi un aussi honnête homme pour en faire un saint ! » Et la rue a gardé son nom jusqu'à ce jour.

Pendant les six années qui suivirent, la maison de la rue Saint-David fut le centre de réunion de la société raffinée et brillante qui distinguait alors Édimbourg. Adam Smith, Blair n'étaient pas bien loin, et ce qui reste de la correspondance de Hume avec sir Gilbert Elliot, le colonel Edmonstone et M. Cockburn, nous laisse entrevoir, sous un jour aimable, le milieu social où il vivait. On comprend alors pourquoi il ne regrettait pas les sociétés moins calmes,

quoique plus brillantes, de Paris et de Londres.

A l'égard de Londres, de ses habitants et en général des Anglais, Hume nourrissait une aversion mêlée de mépris; le philosophe y mettait tout le fiel dont il était capable. Pendant son séjour à Paris, en 1764 et 1765, il écrivait à Blair : « Le goût de la littérature n'est ni éteint ni corrompu ici, comme il l'est parmi les barbares qui habitent les rives de la Tamise. » Et il parle de l'intérêt général qu'on porte en France à la science et au talent comme d'un des traits qui distinguent le plus la France de l'Angleterre. Dix ans plus tard, il ne pouvait remercier Gibbon de l'envoi de son *Histoire* sans y joindre ce compliment assez gauche qu' « il n'eût jamais attendu un aussi excellent ouvrage de la plume d'un Anglais ». Enfin, en 1765, Hume écrivait à Millar :

« Je suis effrayé par la rage et les préjugés des partis, et surtout par cette haine contre les Écossais, qui est un trait si fâcheux et même si déshonorant du caractère de la nation anglaise. On nous dit que ce sentiment de haine grandit chaque jour, sans qu'il y ait de notre part la moindre provocation. C'est ce qui m'a fait prendre plusieurs fois la résolution de ne jamais mettre le pied sur le sol anglais. Je crains, si je dois entreprendre un travail historique plus moderne, les impertinences et les attaques auxquelles m'exposerait un écrit de ce genre, et je désire savoir de vous si les préjugés antérieurs sont assez effacés pour que je puisse espérer un accueil favorable. »

Millar apaisa ses craintes en l'assurant avec bienveillance que les Anglais n'avaient pas de préjugé contre les Écossais en général, mais seulement contre un Écossais, lord Bute, qui passait pour être le guide, le philosophe et l'ami de la reine douairière et du roi.

N'avoir aucun goût pour la littérature, mépriser les Écossais, et rester insensible aux mérites de David Hume, c'était, de la part de la nation anglaise, un ensemble d'injustices, qui suffisait amplement pour irriter l'humeur de l'historien philosophe. Sans être follement vaniteux, Hume n'avait certainement pas besoin de recourir à la prière qui passe pour avoir été la formule uniformément acceptée par ses compatriotes, quelque divisés qu'ils fussent d'ailleurs par leurs croyances théologiques : « Seigneur, donnez-nous une bonne opinion de nous-mêmes ! » Mais lorsque à tout cela les mêmes Anglais ajoutèrent une admiration passionnée pour lord Chatam, qui aux yeux de Hume n'était qu'un charlatan, et lorsqu'ils achevèrent de remplir la coupe de leurs iniquités en criant : « *Vive Wilkes et la liberté!* » la colère de Hume ne connut plus de bornes, et, de 1768 à 1770, il confiait la parfaite jérémiade que voici à son ami sir Gilbert Elliot :

« Oh! comme il me tarde de voir l'Amérique et les Indes orientales en pleine et définitive révolte, — les revenus ré-

duits de moitié, — le crédit public complètement perdu par la banqueroute, — le tiers de Londres en ruines, et la populace écrasée ! Je pense n'être pas encore assez vieux pour désespérer d'être le témoin de toutes ces bénédictions.

« Je suis enchanté de voir progresser de jour en jour et d'heure en heure la folie et la perversité de l'Angleterre. Ces qualités-là, parvenues à leur perfection, sont vraiment les ingrédients nécessaires pour composer une belle narration historique, surtout s'il survient après quelque convulsion capitale et ruineuse, comme j'espère bien qu'il s'en produira une avant peu pour ce peuple pernicieux ! »

Du fond de la retraite paisible de Jame's Court, Hume continue à lancer ses malédictions :

« Il n'y a qu'une rébellion et une effusion de sang qui puisse ouvrir les yeux de ce peuple abusé : quoiqu'il ne s'agisse que d'eux, peu importe, à mon avis, ce qu'il adviendra d'eux... Notre gouvernement est devenu une chimère, et il est trop parfait, au point de vue de la liberté, pour un animal aussi sauvage qu'un Anglais. L'Anglais est un homme — et aussi une méchante bête — corrompu par plus d'un siècle de licence. Le malheur est qu'on ne peut guère rien retrancher de cette liberté sans risquer de la perdre tout entière ; du moins il faudrait d'abord que les conséquences fatales de la licence fussent révélées par quelque malheur grave qui résulterait d'elle et qui en rendrait les inconvénients palpables. Je puis désirer que cette catastrophe ne fonde que sur notre postérité ; mais elle semble marcher vers nous à si grandes enjambées, qu'il reste peu de place pour cette espérance.

« Je suis en train de revoir la dernière édition de mon histoire, afin de la corriger de plus près encore. Je supprime ou bien j'adoucis quelques traits séditieux que le mauvais esprit whig y avait glissés. Je souhaite que mon indignation, causée par les folies de l'heure présente, encouragée

par les mensonges, les calomnies, les impostures et toutes les infamies trop familières aux chefs du parti populaire, ne me précipitent pas dans l'excès opposé. »

Souhait fort sage en vérité! La postérité s'y associe, et elle soumet les jugements de Hume sur l'Angleterre et les choses anglaises aux modifications qu'il leur aurait probablement fait subir lui-même, si son vœu avait été exaucé.

En 1775, la santé de Hume commença à décliner, et, au printemps de l'année suivante, sa maladie, qui semble avoir été une hémorrhagie intestinale, s'aggrava au point qu'il en pressentit l'issue fatale. Il réalisa alors le désir qu'il avait conçu d'écrire son *Autobiographie*. La conclusion de cet opuscule est un des adieux à la vie les plus courageux, les plus simples, les plus dignes qui existent :

« Je m'attends maintenant à une rapide désorganisation. Je n'ai que très peu souffert de ma maladie, et, ce qui est plus étrange, je n'ai jamais éprouvé un moment de faiblesse intellectuelle, malgré le déclin rapide de mes forces physiques : c'est au point que, si j'avais à désigner l'époque de ma vie que j'aimerais mieux revivre, je pourrais être tenté de choisir cette dernière période. J'ai autant d'ardeur que jamais pour l'étude, et la même gaieté en société. En outre, je considère qu'un homme de soixante-cinq ans, en mourant, échappe seulement à quelques années d'infirmité, et, bien que certains symptômes annoncent que ma réputation littéraire va jeter un nouvel éclat, je sens que je ne pourrais jamais en jouir qu'un petit nombre d'années. Il est difficile d'être détaché de la vie plus que je ne le suis à présent.

« Pour conclure historiquement sur mon caractère, je suis, ou plutôt j'étais (car c'est là le langage que je dois maintenant employer en parlant de moi-même, et celui qui convient le mieux pour parler librement de mes sentiments), j'étais, dis-je, un homme d'humeur douce, maître de mon tempérament, d'un caractère ouvert, sociable, enjoué, capable d'attachement, mais peu susceptible de haine, et d'une grande modération dans toutes mes passions. Même mon amour de la gloire littéraire, ma passion maîtresse, n'a jamais aigri mon caractère, malgré mes nombreuses déceptions. Ma société pouvait convenir aux jeunes gens et aux désœuvrés, aussi bien qu'aux littérateurs et aux hommes studieux, et, si je trouvais un plaisir tout particulier à fréquenter les femmes modestes, je n'ai pas eu lieu d'être mécontent de l'accueil qu'elles m'ont toujours fait. En un mot, bien que la plupart des hommes supérieurs par quelque côté aient eu à se plaindre de la calomnie, je n'ai jamais été touché ni même attaqué par sa langue funeste ; et, bien que je me sois follement exposé à la rage des partis religieux comme des partis politiques, il semble qu'ils aient bien voulu désarmer en ma faveur et rabattre de moitié de leur habituelle fureur. Mes amis n'ont jamais eu de justifications à chercher pour une circonstance de mon caractère ou de ma conduite. Ce n'est pas que les dévots, comme on peut le supposer, n'eussent été bien aises d'inventer et de répandre sur mon compte des histoires fâcheuses, mais ils n'auraient jamais pu rien trouver qui donnât à ces inventions un air de vraisemblance. En faisant cette oraison funèbre de moi-même, j'obéis sans doute à un sentiment de vanité, mais j'espère du moins que ce sentiment n'est pas déplacé ; et c'est d'ailleurs une question de fait qu'il est aisé d'éclaircir et de résoudre. »

Hume mourut à Édimbourg le 25 août 1776, et, quelques jours après, son corps, accompagné d'un

grand concours de peuple qui semblait attendre pour ses dépouilles funèbres le sort réservé aux restes des sorciers et des magiciens, fut déposé dans un endroit qu'il avait lui-même choisi, dans un vieux cimetière, sur le versant oriental de Calton Hill.

Du haut de cette colline se découvre un point de vue que n'égale aucun de ceux qu'on peut embrasser du milieu d'une grande cité. A l'occident coule le Forth; et au delà apparaissent au loin, avec leurs teintes bleu foncé, les montagnes d'Écosse; du côté de l'est vous distinguez les hardis contours d'Arthur's Seat, et les crevasses des rochers escarpés de Castle, avec la vieille ville d'Édimbourg; tandis que, à vos pieds, du fond d'un labyrinthe de rues pressées, on entend sortir le sourd murmure que produit le travail d'une cité d'hommes actifs et énergiques. Par moments, le spectateur peut être, en cet endroit, aussi solitaire qu'il le serait dans un vrai désert, et il peut méditer à loisir sur cet abrégé de la nature et de l'humanité — les deux royaumes de ce monde — qui se déroule devant lui.

Il y avait sans nul doute une intention dans le choix fait de cette dernière demeure par un historien et un philosophe qui savait que ces deux royaumes n'en forment qu'un seul, qu'ils sont gouvernés par des lois uniformes et qu'ils ont égale-

ment pour fondements l'impénétrable obscurité et l'éternel silence. Fidèle jusqu'à la fin à cette profonde sincérité qui est le secret de sa grandeur philosophique, Hume ordonna que la simple tombe qui marque le lieu de son repos ne portât comme inscription que ces mots :

DAVID HUME

NÉ EN 1711. — MORT EN 1776

Laissant à la postérité le soin d'ajouter le reste.

C'est pour me conformer au désir et à l'invitation de mon ami, l'éditeur de cette série [1], que j'ai entrepris cet essai, destiné précisément à aider la postérité dans la tâche difficile de savoir ce qu'il convient d'ajouter à l'épitaphe de Hume. Aussi pourrais-je, avec quelque justice, rejeter sur lui la responsabilité de l'apparente présomption qui m'a fait prendre place parmi les hommes de lettres engagés par lui pour écrire, avec la compétence qui leur appartient, cette série sur les *Hommes de lettres anglais.*

C'est à la renommée de Hume comme philosophe que les générations successives ont fait, font et feront de continuelles additions, et bien que, par une pareille excuse, je puisse me compromettre davan-

1. *Les hommes de lettres anglais,* série éditée par John Morley.

tage auprès de certaines gens, je dois, pour justifier mon audace, déclarer que la philosophie fait partie du domaine de la science et non du domaine des lettres.

En racontant la vie de Hume, je me suis efforcé autant que possible de le faire parler lui-même. Si les extraits que j'ai empruntés à ses lettres et à ses essais n'ont pas suffisamment montré ce qu'il était, rien de ce que je pourrais dire de mon propre fonds ne pourrait, j'en suis sûr, apporter plus de clartés. Dans l'exposition qui va suivre de la philosophie de Hume, j'ai adopté le même plan, et je me suis appliqué à choisir, en les disposant dans un ordre systématique, les passages de Hume qui me paraissaient contenir l'expression la plus claire de ses opinions.

J'aurais été satisfait de pouvoir m'en tenir à l'exécution de cette tâche, et de borner mes commentaires à ce qui était strictement requis pour relier mes extraits; çà et là pourtant, je dois l'avouer, on rencontrera des réflexions qui m'appartiennent plus qu'elles n'appartiennent à Hume. Mon excuse sera l'invincible disposition que j'ai à faire tous les efforts possibles pour mettre de la clarté dans les choses. J'ai en outre l'espoir qu'il n'y a rien dans ce que j'ai pu dire qui soit en contradiction avec le développement logique des principes de Hume.

Mon autorité pour les faits de la vie de Hume est l'admirable biographie publiée en 1846 par M. John Hill Burton. L'édition des œuvres de Hume d'après laquelle sont faites toutes mes citations est celle de Black et Tait, publiée à Édimbourg en 1826. Dans cette édition, les *Essais* ont été réimprimés d'après l'édition de 1777, corrigée par l'auteur peu de temps avant sa mort. Elle est fort bien imprimée en quatre volumes commodes, et, comme mon exemplaire est depuis longtemps en ma possession et porte les marques de mes lectures répétées, il eût été gênant pour moi de me servir d'une autre. Mais, pour la commodité de ceux qui possèdent quelque autre édition, je donne la table suivante du contenu de l'édition de 1826, avec la pagination des quatre volumes :

Volume I. *Traité de la nature humaine.* Livre Ier : *de l'Entendement*, de la page 5 jusqu'à la fin du volume, p. 347.

Volume II. *Traité de la nature humaine.* Livre II : *des Passions*, p. 3-215. Livre III : *de la Morale*, p. 219-415. *Dialogues sur la religion naturelle*, p. 419-548. *Appendice au Traité*, p. 551-560.

Volume III. *Essais moraux et politiques*, p. 3-282. *Discours politiques*, p. 285-579.

Volume IV. *Recherches sur l'entendement humain*, p. 3-233. *Recherches sur les principes de la morale*, p. 237-431. *Histoire naturelle de la religion*, p. 435-513. *Essais*, p. 517-577.

Comme le volume et la page du volume sont indiqués dans mes citations, il sera facile, grâce à cette table, de retrouver le passage cité, dans les éditions autrement disposées.

DEUXIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE DE HUME

CHAPITRE PREMIER

L'OBJET ET LE BUT DE LA PHILOSOPHIE

Kant l'a dit, le but de la philosophie est de résoudre ces trois problèmes : « Que pouvons-nous connaître? — Que devons-nous faire? — Que pouvons-nous espérer? » Mais il est évident que ces trois questions doivent, en dernière analyse, se ramener à la première. En effet, l'attente rationnelle et l'action morale sont également fondées sur des croyances; et toute croyance serait illégitime, si son objet n'était pas compris dans les limites des connaissances possibles, si son évidence ne satisfaisait pas aux conditions que l'expérience impose comme garanties de la certitude.

Au fond, la philosophie n'est donc que la réponse à cette question : « Que pouvons-nous connaître? »

Et c'est précisément parce qu'elle poursuit la solution de ce problème que la philosophie doit être distinguée comme un département spécial dans l'ensemble des recherches scientifiques. Tout ce qu'on appelle du nom général de sciences mathématiques, physiques ou biologiques, constitue la somme des réponses que l'esprit humain est en état de faire à cette question : « Que connaissons-nous? » Ces sciences nous instruisent des résultats des opérations mentales qui constituent la pensée; tandis que la philosophie, dans le sens strict du mot, a pour objet d'examiner dans leurs fondements les premiers principes que ces opérations supposent ou impliquent.

Ainsi, à raison de son but spécial, la philosophie peut être à bon droit distinguée des autres parties de l'investigation scientifique; mais il est aisé de comprendre que, par la nature de son objet, elle est intimement liée et à vrai dire inséparablement unie avec toutes les sciences. Il serait en effet impossible de répondre à cette question : « Que pouvons-nous connaître? » si l'on n'avait préalablement acquis une idée nette de ce qu'on entend par connaissance. Une fois ce point réglé, la première chose requise est de chercher comment nous atteignons la connaissance; car, d'après la réponse faite sur ce point, nous parvenons à résoudre cette autre question : s'il y a ou

s'il n'y a pas des limites à la connaissance. Enfin, comme cette question : « Que pouvons-nous connaître? » se rapporte non seulement à la connaissance du passé ou du présent, mais aussi à ces prévisions certaines que nous appelons la connaissance de l'avenir, il est nécessaire de chercher encore quels moyens de justification doivent être allégués pour guider sûrement nos prévisions dans la conduite pratique de la vie.

Il n'est assurément pas besoin de raisonner pour montrer que le premier problème ne saurait être abordé sans un examen préalable des éléments de l'esprit et sans la détermination de ceux de ces éléments qui peuvent prétendre au titre de connaissance. Le second problème ne saurait être traité d'une autre manière : car c'est seulement en observant le développement de la connaissance que nous pouvons raisonnablement nourrir l'espoir d'apprendre comment la connaissance se développe. Enfin la solution du troisième problème suppose simplement la discussion des données fournies par l'étude des deux premiers.

Ainsi, afin de répondre à trois des quatre questions subordonnées que comprend la question générale : « Que pouvons-nous connaître? » nous devons recourir à cette investigation des phénomènes de l'esprit, dont les résultats constituent la science de la psychologie.

La psychologie est une partie de la science de la vie ou biologie; elle diffère des autres parties de cette science, uniquement en ce qu'elle a pour objet les phénomènes psychiques, et non les phénomènes physiques, de la vie.

De même qu'il y a une anatomie du corps, il y a une anatomie de l'esprit. Le psychologue dissèque les phénomènes psychiques, et par l'analyse les ramène aux états élémentaires de la conscience, de même que l'anatomiste distingue dans les membres es tissus et dans les tissus les cellules. L'un recherche comment avec de simples éléments se forment des organes complexes; l'autre suit le travail de construction qui avec les éléments simples de la pensée forme des conceptions complexes. De même que le physiologiste étudie le mode de formation de ce qu'on appelle les « fonctions » des corps, de même le psychologue examine les « facultés » de l'esprit. De plus, une attention même rapide accordée aux opérations et aux actes des animaux inférieurs suggère l'idée d'une anatomie et d'une physiologie comparées de l'esprit. Enfin la doctrine de l'évolution demande à être appliquée dans le domaine moral aussi bien que dans l'autre.

Mais il y a plus que parallélisme, il y a étroite et intime connexion entre la psychologie et la physiologie. Tout le monde admet, à quelque degré, qu'un

certain nombre au moins d'états de conscience dépendent dans leur existence de l'accomplissement des fonctions dévolues à certains organes particuliers du corps. Il n'y a pas de vision sans yeux, il n'y a pas d'ouïe sans oreilles. Si l'origine des éléments de l'esprit est réellement un problème philosophique, le philosophe, qui essaye de résoudre ce problème sans s'être familiarisé avec la physiologie des sensations, a tout aussi peu le sentiment de son rôle que le physiologiste qui voudrait disserter sur les fonctions animales de locomotion sans avoir étudié les principes de la mécanique, ou traiter de la respiration sans avoir au moins quelque teinture de la chimie.

A quelque point de vue que nous nous placions pour donner à la physiologie le nom de science, la psychologie mérite la même appellation, et la méthode de recherche qui est bonne pour éclaircir les relations vraies d'une de ces séries de phénomènes est bonne aussi pour découvrir celles de l'autre série. Par conséquent, puisque la philosophie n'est en grande partie que l'exposition des conséquences logiques contenues dans les principes établis par la psychologie, puisque la psychologie d'autre part ne diffère de la science physique que par la nature de son objet et n'en diffère pas par sa méthode de recherche, il semble naturel d'accepter cette conclu-

sion : les philosophes seront d'autant plus sûrs de réussir dans leurs investigations, qu'ils sauront mieux comment on applique à des sujets moins abstraits la méthode scientifique; tout comme il semble évident, sans recourir à une démonstration étudiée, que l'astronome qui désire comprendre le système solaire doit avoir acquis des notions préalables sur les éléments de la physique. Ce qui vient confirmer ces présomptions, c'est que les hommes qui ont fait le plus d'additions importantes et positives à la philosophie, tels que Descartes, Spinoza et Kant, pour ne pas citer des exemples plus récents, étaient profondément pénétrés de l'esprit de la science physique; c'est que quelquefois même, comme Descartes et Kant, ils étaient largement instruits des vérités particulières de cette science. D'un autre côté, le fondateur du positivisme n'est pas un exemple moins frappant du rapport qui associe l'incapacité scientifique à l'incompétence philosophique. En fait les laboratoires sont les vestibules du temple de la philosophie, et ceux qui n'ont pas commencé par y offrir des sacrifices et y subir les cérémonies de la purification ont peu de chance d'être admis dans le sanctuaire.

Quelque naturelles que puissent paraître ces réflexions, on aurait tort d'oublier qu'en fait elles ne sont pas, tant s'en faut, universellement admises.

Au contraire, la nécessité qui s'impose au philosophe de se préparer convenablement à sa tâche par les études psychologiques et physiologiques est niée d'abord par les « métaphysiciens purs ». Ceux-ci s'efforcent de fonder le système de la connaissance sur de prétendues vérités universelles et nécessaires; ils affirment que l'observation scientifique est impossible, à moins que ces vérités ne soient déjà connues ou supposées : ce qui, aux yeux de ceux qui ne sont pas des « métaphysiciens purs », est une affirmation beaucoup plus hardie que ne le serait celle du physicien qui prétendrait que la chute d'une pierre ne peut être observée, tant que la loi de la gravitation n'est pas présente à l'esprit de l'observateur.

D'autre part, les positivistes, ceux du moins qui s'en tiennent strictement aux enseignements de leur maître, affirment sans hésiter, du moins en paroles, que l'observation de l'esprit est quelque chose de contradictoire en soi, et que la psychologie est une chimère ou un fantôme engendré par une sorte de fermentation des résidus de la théologie. Cependant, si l'on avait demandé à M. Comte ce qu'il entendait par « physiologie cérébrale », en dehors de ce que l'on appelle communément psychologie, si on lui avait demandé encore ce qu'il savait des fonctions du cerveau en dehors des renseignements fournis par cette « observation inté-

rieure » qu'il traite de chose absurde, il est vraisemblable qu'il aurait eu quelque peine lui-même à écarter cette conséquence qu'en condamnant la psychologie il ne faisait qu'énoncer un solennel non-sens.

C'est assurément un des plus grands mérites de Hume d'avoir nettement reconnu ce fait que la philosophie est fondée sur la psychologie, et que les recherches faites sur les éléments et les opérations de l'esprit doivent être conduites d'après les règles qui gouvernent les recherches physiques, si l'on veut que la « philosophie morale », comme il l'appelle lui-même, atteigne des résultats aussi solides et d'un caractère aussi précis que ceux qui concernent la « philosophie naturelle » [1]. Le titre de son premier ouvrage, *Traité de la nature humaine*, ou *Essai pour introduire dans les questions morales la méthode expérimentale*, indique suffisamment à quel point de vue se plaçait Hume pour envisager les problèmes philosophiques, et il nous apprend dans sa préface que son but a

1. Dans une lettre adressée à Hutcheson (17 sept. 1739), Hume fait la remarque suivante : « Il y a différentes manières d'examiner l'esprit, comme le corps : on peut le considérer soit à la façon de l'anatomiste, soit à la façon du peintre ; soit pour découvrir ses principes les plus secrets, soit pour décrire la grâce et la beauté de son action. » Et il s'efforce de justifier sa propre méthode, qui consiste à étudier les sentiments moraux au point de vue de l'anatomie.

été de préparer la construction d'une « science de l'homme » :

« Il est évident que toutes les sciences ont un rapport plus ou moins grand avec la nature humaine, et, quelle que soit la distance qui semble les séparer d'elle, elles y reviennent par un chemin ou par un autre. Même les *mathématiques*, la *philosophie naturelle* et la *religion naturelle*, dépendent, en quelque façon, de la science de l'homme, puisqu'elles sont comprises dans la connaissance humaine, puisque ce sont les facultés et les pouvoirs de l'esprit humain qui en jugent. Il est impossible de dire quels changements et quels progrès pourraient être accomplis dans les sciences, si nous connaissions exactement l'étendue et la force de l'intelligence humaine, si nous pouvions éclaircir la nature des idées que nous employons et des opérations que nous accomplissons dans nos raisonnements... Quant à moi, il me paraît évident que, l'essence de l'esprit ne nous étant pas moins inconnue que l'essence des corps extérieurs, il doit être impossible de se faire quelque idée des pouvoirs et des qualités de l'esprit, autrement que par des expériences attentives et exactes, et par l'observation des effets particuliers qui résultent des différentes circonstances où l'esprit est placé. Et bien qu'il faille faire effort pour rendre tous nos principes aussi universels que possible en poursuivant nos expériences jusqu'à leurs extrêmes limites et en expliquant tous les effets par le plus petit nombre des causes les plus simples, encore est-il certain que nous ne pouvons pas aller au delà de l'expérience, et que toute hypothèse qui prétend découvrir l'origine ultime des qualités de la nature humaine doit tout d'abord être rejetée comme présomptueuse et chimérique...

« Mais si cette impossibilité d'expliquer les premiers principes doit être considérée comme un défaut dans la science de l'homme, je n'hésite pas à affirmer que ce défaut lui est commun avec toutes les sciences, avec tous les arts où nous

employons notre esprit, qu'il s'agisse des connaissances cultivées dans les écoles des philosophes ou de celles qui sont appliquées dans les échoppes des plus simples artisans. Dans aucun cas, il ne peut être question de dépasser l'expérience ni d'établir des principes qui ne soient pas fondés sur l'autorité de l'expérience. Sans doute la philosophie morale a ce désavantage particulier, auquel échappe la philosophie naturelle, qu'elle est condamnée à recueillir ses expériences sans dessein prémédité, sans pouvoir se satisfaire elle-même à propos de toutes les difficultés qui se présentent. Lorsque je suis en peine de savoir les effets d'un corps sur un autre dans une certaine situation, je n'ai besoin que de les placer dans cette situation et d'observer ce qui en résulte. Mais si j'essayais de résoudre de la même manière quelque difficulté de philosophie morale [1], en me plaçant dans une situation semblable à celle que j'examine, il est évident que cet acte réfléchi et cette préméditation même troubleraient assez l'action des principes naturels pour m'interdire toute conclusion légitime relativement à ces phénomènes. Nous devons donc, dans cette science, glaner nos observations par une étude attentive de la vie humaine, et recueillir les faits comme ils se présentent à nous dans le cours ordinaire du monde, à raison de la conduite des hommes dans la société, dans les affaires et dans les plaisirs. Le jour où les observations de cette espèce auront été judicieusement rassemblées et comparées, nous pourrons espérer de constituer avec ces faits une science qui ne sera pas inférieure en certitude et qui sera peut-être supérieure en utilité à toute autre science de compétence humaine. » (T. Ier, *Introduction*, p. 7-11.)

Toute science a pour point de départ des hypothèses, ou, en d'autres termes, des présomptions,

1. La façon dont Hume lui-même expose les résultats de ses observations sur les éléments et les opérations de son propre esprit prouve qu'il a par inadvertance exagéré la difficulté qu'il signale.

dépourvues de preuves, qui peuvent être et sont souvent erronées, mais qui du moins valent mieux que rien pour le penseur qui cherche à se conduire avec quelque méthode dans le labyrinthe des phénomènes. Le progrès historique de toutes les sciences dépend de la critique de ces hypothèses, de la réduction graduelle de leurs parties fausses ou superflues, jusqu'au jour où il ne reste plus que l'exacte expression verbale de ce que nous connaissons relativement aux faits, sans y rien ajouter : ce jour-là, la science est en possession d'une théorie parfaite.

La philosophie a suivi la même marche que les autres branches de l'investigation scientifique. Le service mémorable que Descartes a rendu à la cause de la vérité consiste en ceci qu'il a fait reposer les fondements de la critique philosophique moderne sur l'examen de la nature de la certitude. Le résultat clair et certain des recherches entreprises par Descartes, c'est qu'il y a une chose dont on ne peut absolument pas douter : car celui-là même qui prétendrait en douter prouverait par là qu'elle existe, et cette chose, c'est la conscience présente, que nous appelons pensée ou sentiment. Cette certitude-là est sauve, quand bien même toutes les autres formes de certitude ne seraient que des inférences plus ou moins probables. Berkeley et Locke,

chacun à sa manière, ont appliqué la critique philosophique dans d'autres directions; mais ils ont toujours suivi, et dans une certaine mesure fait ouvertement profession de suivre, la maxime cartésienne, qui recommande de n'accepter une proposition pour vraie que quand elle est clairement et distinctement évidente; ils l'ont suivie, même quand leur argumentation détruisait plus d'une assise dans l'édifice hypothétique que leur grand prédécesseur avait laissé encore debout. Personne n'a plus clairement défini les visées du philosophe critique que ne l'a fait Locke dans un passage de son célèbre ouvrage, l'*Essai sur l'entendement humain*. Bien qu'il fût peut-être convenable de supposer que ce passage est connu de tous les lecteurs anglais, il y a beaucoup de probabilités pour qu'il soit ignoré de cette génération dont la tête est bourrée de connaissances et qui passe tant d'examens ! Aussi je n'hésite pas à le citer :

« Si, par cette étude de la nature de l'entendement, je puis découvrir ses facultés et la portée de ses facultés; si je puis savoir à quels objets elles sont proportionnées dans une certaine mesure, dans quels cas elles nous font défaut : je suppose qu'il y aura quelque utilité à décider l'esprit affairé de l'homme à agir avec plus de circonspection, lorsqu'il se mêle de choses qui passent sa compréhension, à s'arrêter, lorsqu'il a atteint l'extrême limite de sa chaîne, à se reposer dans l'ignorance paisible des choses que l'examen lui montre situées hors de la portée de son esprit. Alors peut-être,

ne serions-nous pas si pressés, par une vaine affectation de connaître tout, de soulever sans cesse des questions nouvelles, de nous fatiguer, nous et les autres, par de stériles discussions sur des choses disproportionnées avec les forces de notre entendement, dont notre esprit ne peut se former aucune idée claire et distincte, et même, comme il arrive trop souvent, dont nous n'avons absolument aucune idée... Les hommes trouveront toujours de quoi occuper leurs esprits et exercer leurs mains avec variété, plaisir et satisfaction, s'ils veulent bien ne pas s'obstiner à entrer en lutte avec leur propre nature, et ne pas rejeter les trésors dont leurs mains sont déjà pleines, sous prétexte qu'elles ne sont pas assez grandes pour saisir tout ce qu'il leur plairait encore de saisir. Nous n'aurons jamais sujet de nous plaindre de l'étroitesse de notre esprit, si nous savons l'occuper à des choses qui nous soient utiles : car, dans ces limites, notre esprit a toutes les capacités nécessaires. Et ce serait une faute inexcusable, aussi bien qu'une mauvaise humeur puérile, que de déprécier la valeur de notre intelligence, de négliger les moyens qui en assurent le progrès et qui la conduisent aux fins pour lesquelles elle nous a été donnée, sous prétexte qu'il y a certains objets auxquels elle ne peut atteindre. Ce ne serait pas une excuse pour un domestique paresseux et revêche qui aurait négligé de faire sa besogne à la lumière des chandelles, de dire, pour se justifier, que le soleil n'était pas levé. La chandelle qui a été mise dans nos mains brille assez pour éclairer tous nos desseins.... Notre affaire ici-bas n'est pas de connaître toutes choses : c'est seulement de connaître ce qui intéresse notre conduite [1]. »

Hume développe la même idée fondamentale, quoique d'une façon un peu différente et en indi-

1. Locke, *Essai sur l'entendement humain,* livre Ier, chap. I, § 4, 5, 6.

quant avec plus de précision les avantages pratiques que l'on est en droit d'attendre d'une philosophie critique. Dans la première et la seconde partie de la douzième section de ses *Essais,* Hume juge et condamne le scepticisme absolu ou pyrrhonisme; il y joint une sorte de caricature du doute méthodique de Descartes; mais, dans la troisième partie, il recommande et adopte, sous le titre de « philosophie académique », une forme de « scepticisme mitigé ». Après avoir établi que la connaissance des infirmités de l'esprit humain, même le plus perfectionné et le plus prudent, le plus scrupuleux dans ses recherches, est le meilleur obstacle qu'on puisse opposer aux tendances dogmatiques, Hume continue en disant :

« Une autre forme de scepticisme mitigé, qui peut être de quelque utilité au genre humain, et qui est le produit naturel des doutes et des scrupules des Pyrrhoniens, c'est la limitation de nos recherches aux sujets qui, par leur nature, s'adaptent le mieux aux étroites capacités de l'entendement humain. L'*imagination* de l'homme est naturellement sublime : elle se plaît dans tout ce qui est grand et extraordinaire; elle se précipite, sans réflexion, dans les parties les plus éloignées de l'espace et du temps, pour échapper aux objets que la coutume lui a rendus trop familiers. Un homme de *jugement* correct suit une méthode contraire, et, s'interdisant toutes les recherches trop élevées, trop lointaines, il se renferme dans la vie commune, dans les sujets qui se rapportent à la pratique et à l'expérience journalières; il abandonne les sujets les plus sublimes, soit

aux poètes et aux orateurs qui en font l'ornement de leurs œuvres, soit aux prêtres et aux politiques qui y trouvent la matière de leurs artifices. Pour nous inspirer une résolution aussi salutaire, rien ne saurait être plus efficace que de se convaincre absolument de la force du doute pyrrhonien et de l'impossibilité d'échapper à ce doute autrement que par l'influence entraînante de l'instinct naturel. Cela n'empêchera pas ceux qui ont du goût pour la philosophie de continuer leurs recherches; car, à part le plaisir immédiat attaché à ces occupations, ils comprendront que les décisions philosophiques ne sont pas autre chose que les réflexions du sens commun organisées et corrigées. Mais ils ne s'efforceront jamais de franchir les limites du sens commun, tant qu'ils reconnaîtront l'imperfection des facultés qu'ils emploient, l'insuffisance de leurs forces et l'inexactitude de leurs opérations. Alors qu'il nous est impossible d'expliquer par de bonnes raisons pourquoi nous croyons, après mille expériences, qu'une pierre tombera ou que le feu brûlera, pouvons-nous avoir la prétention de nous satisfaire nous-mêmes dans nos efforts de conception touchant l'origine des mondes et sur la marche que suit la nature de l'éternité à l'éternité? » (T. IV, p. 189-90.)

Allons plus loin : l'affaire de la critique philosophique, ce n'est pas seulement de faire bonne garde pour empêcher les divagations de la philosophie; c'est aussi de présider à la police du monde entier de la pensée. Partout où elle soupçonne le sophisme ou la superstition, elle doit les poursuivre au fond de leurs cavernes et là les saisir et les étouffer comme Othello étouffe Desdémone; « sans cela, elle trahirait d'autres hommes ! »

Hume s'échauffe et devient éloquent lorsqu'il

expose les travaux qui attendent le courage et la force de l'Hercule du « scepticisme mitigé ».

« Ici, dit-il, se présente l'objection la plus juste, la plus plausible, qui puisse être soulevée contre une grande partie de la métaphysique. Ce n'est pas, dit-on, une science à proprement parler ; elle résulte des stériles entreprises de la vanité humaine, qui s'avise de vouloir pénétrer dans des sujets entièrement inaccessibles à l'entendement, ou encore de l'artifice des superstitions populaires, qui, se sentant incapables de se défendre en rase campagne, disposent devant elles les buissons de la métaphysique comme autant d'obstacles pour dissimuler et protéger leur faiblesse. Chassés des lieux découverts, ces docteurs malfaisants s'enfuient dans les forêts et y restent aux aguets pour surprendre les avenues sans défense de l'esprit, qu'ils écrasent sous les préjugés et les craintes superstitieuses. L'adversaire le plus vigoureux, s'il se relâche un instant et cesse de faire bonne garde, succombe lui-même ; et d'autre part combien y a-t-il d'hommes qui, par lâcheté et folie, ouvrent la porte à l'ennemi et le reçoivent avec empressement, lui accordant obéissance et respect comme à leur souverain légitime !

« Mais y a-t-il là une raison suffisante pour détourner les philosophes des recherches métaphysiques ? Convient-il qu'ils laissent la superstition en paix dans sa retraite ? N'est-il pas vrai qu'il faut au contraire prendre la résolution opposée et reconnaître la nécessité de porter la guerre jusque dans les recoins les plus cachés où se retranche cette redoutable ennemie ?...

« Le seul moyen d'affranchir la science, une fois pour toutes, de ces questions abstruses, c'est d'examiner avec soin la nature humaine, et de montrer, par une analyse exacte de ses pouvoirs et de ses facultés, qu'elle n'est point faite pour s'élever à des sujets aussi ardus et aussi transcendants. Nous devons nous imposer cette fatigue, afin de vivre en repos le reste de notre vie, et cultiver la vraie métaphy-

sique avec quelque soin, afin de détruire la fausse... » (T. IV, p. 10, 11.)

Près d'un siècle et demi s'est écoulé depuis le jour où ces lignes courageuses ont été écrites par la plume de Hume, et c'est bien lentement qu'on s'est mis, comme il le demandait, à porter la guerre dans le camp ennemi. Comme dans bien d'autres cas, cette campagne n'a pas été vivement conduite, faute d'une bonne base d'opérations. Mais depuis que la science physique, durant les cinquante dernières années, a placé sur le front de l'armée l'inépuisable contingent de son artillerie d'un nouveau modèle, capable d'enfoncer par les projectiles de l'expérience les bataillons les plus serrés, les choses ont pris meilleure tournure ; et cependant c'est à peine si les enfants perdus des avant-postes peuvent entrevoir les premières lueurs indécises de l'aurore de ce jour heureux, où la superstition et la fausse métaphysique n'existeront plus et où les gens raisonnables pourront enfin « vivre en paix ».

Si, en concevant ainsi l'objet et les limites de la philosophie, Hume se comporte comme le fils spirituel et le continuateur de l'œuvre de Locke, il s'offre aussi à nous comme l'ancêtre de Kant, comme le chef de file (*protagonist*) de cette nouvelle manière de penser qu'on a appelée l'*agnosticisme*, parce qu'elle avoue son impuissance à

trouver les conditions nécessaires de toute connaissance positive ou négative, relativement à plusieurs propositions, à propos desquelles non seulement le vulgaire, mais aussi certains philosophes d'un tempérament plus sanguin, étalent sans preuves une pompeuse assurance.

Le but de la *Critique de la raison pure* est au fond le même que celui du *Traité de la nature humaine :* c'est celui qui a conduit Kant à développer cette « philosophie critique » à laquelle son nom et sa renommée sont indissolublement liés. Si, dans le détail, le criticisme de Kant diffère de celui de Hume, du moins les deux philosophies s'accordent dans leur résultat essentiel, qui est la limitation de toute connaissance réelle au monde des phénomènes tel que nous le révèle l'expérience.

Le philosophe de Kœnigsberg abrège le philosophe de Ninewells, quand il résume ainsi l'utilité de la philosophie :

« La plus grande et peut-être la seule utilité de toute philosophie de la raison pure est, après tout, exclusivement négative, puisqu'elle est, non un instrument pour étendre la connaissance, mais une discipline pour la limiter ; au lieu de découvrir la vérité, elle a seulement le mérite modeste de prévenir l'erreur [1]. »

1. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, édition Hartenstein, p. 256.

CHAPITRE II

LES ÉLÉMENTS DE L'ESPRIT

Dans le langage ordinaire, l'*esprit* représente une entité, indépendante du corps, quoiqu'elle réside dans le corps et lui soit intimement unie, une entité qui possède un grand nombre de *facultés*, sensibilité, intelligence, mémoire, volonté. Ces facultés seraient par rapport à l'esprit ce que les organes sont par rapport au corps, et accompliraient des fonctions diverses, sentir, raisonner, se rappeler, vouloir. De ces fonctions, les unes, la sensation par exemple, passent pour absolument passives, c'est-à-dire qu'elles ne sont appelées à l'existence que par les impressions extérieures ; le monde matériel des objets réels agit sur notre sensibilité, et nos sensations ne sont que les représensations de ces objets ; on considère les autres, par exemple la mémoire et

le raisonnement, comme en partie passives, en partie actives, tandis qu'on réserve à la seule volonté le privilège d'être, au moins en puissance, sinon toujours en acte, une activité spontanée.

Cette classification et cette terminologie populaire des phénomènes de la conscience ne proviennent pas cependant, qu'on ne s'y trompe pas, des premières conceptions grossières et des premières suggestions du sens commun ; elles sont plutôt un legs, et, sous beaucoup de rapports, une *damnosa hæreditas* de la vieille philosophie plus ou moins inspirée par la théologie. Cette philosophie a fini par faire corps avec le sens commun, de la même façon que les vices affectés par les classes aristocratiques d'une époque deviennent dans l'âge suivant les vices communs de la foule. Il suffit de donner un peu d'attention à ce qui se passe dans l'esprit, pour se convaincre que de pareilles conceptions psychologiques reposent sur des principes d'un caractère entièrement hypothétique. Et le premier devoir d'un apprenti psychologue est de se défaire de toutes ces idées préconçues ; de concevoir les phénomènes psychiques tels qu'ils se présentent dans les données de l'observation, sans y mêler d'autres suppositions que les hypothèses qui se donnent formellement pour des hypothèses, et qui peuvent aider l'observation en la confirmant, ou autrement ; de classer ces

phénomènes d'après leurs caractères nettement reconnus, et enfin d'adopter une nomenclature qui ne suggère rien au delà des résultats de l'observation.

Ainsi restreinte et châtiée, l'observation de l'esprit ne nous met en rapport qu'avec certains événements, certains faits ou phénomènes (suivant l'expression qu'on préférera) qui passent rapidement dans le champ de notre vision intérieure, et qui, si l'on se contente d'un examen superficiel, semblent s'y succéder sans ordre, comme les dessins changeants d'un kaléidoscope. A tous ces phénomènes psychiques, ou, si l'on veut, à tous ces états de conscience [1], Descartes a donné le nom de « pensées »[2], tandis que Locke et Berkeley les appellent des « idées ». Hume, estimant que ce serait là un emploi impropre du mot « idée », qu'il réserve pour un autre usage, donne le nom général de « perceptions » à tous les états de conscience. Ainsi, quels que soient

1. Des *consciousnesses* (le mot est intraduisible en français), tel est le mot que M. Huxley propose en note. « Ce serait, dit-il, une bonne expression, mais elle est dangereuse. J'ai ailleurs proposé le mot de *psychoses*, comme nom substantif, pour exprimer les phénomènes de l'esprit. »

2. Comme cela a été contesté, il vaut mieux citer les expressions mêmes de Descartes : « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait dans nous, de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, c'est la même chose ici que penser. » (*Principes de philosophie*, éd. Cousin, p. 57.)

« Toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que des façons différentes de penser. » (*Ibid.*, p. 96.)

les autres sens que nous puissions plus tard attribuer au mot « esprit », il est certain tout d'abord que ce mot est employé pour représenter une série de perceptions; de même que le mot « accord » (*tune* en anglais), avant toutes ses autres significations, désigne en premier lieu une succession de notes musicales. Hume, cependant, va plus loin que les autres philosophes, lorsqu'il dit :

« Ce que nous appelons esprit *n'est pas autre chose qu*'un monceau ou une collection de diverses perceptions, unies les unes aux autres par certains rapports, et que l'on considère à tort comme parfaitement simple et identique. » (T. I, p. 268.)

Par ces expressions : « pas autre chose que », Hume tombe dans l'erreur fondamentale et perpétuelle des philosophes spéculatifs, celle qui consiste à dogmatiser sur des preuves négatives. Hume peut avoir raison ou avoir tort : mais tout ce qu'il peut alléguer lui-même, et tout ce qu'on peut invoquer de plus fort en faveur de son opinion, c'est simplement ce fait que nous ne connaissons rien de l'esprit, sinon qu'il est une série de perceptions. Quant à la question de savoir s'il y a dans l'esprit un principe placé hors de la portée de l'observation, ou si les perceptions elles-mêmes dérivent de quelque chose qui peut être observé et qui n'est pas l'esprit, c'est ce qu'il est

absolument impossible de décider par le seul secours de l'observation directe. Ailleurs le caractère hypothétique et contestable de la définition de l'esprit donnée par Hume est moins apparent :

« La véritable conception de l'esprit humain consiste à le considérer comme un système de perceptions diverses, ou d'existences diverses, liées les unes aux autres par la relation de cause à effet, et qui se produisent, se détruisent, s'influencent, se modifient les unes les autres... A ce point de vue, je ne saurais mieux comparer l'esprit qu'à une république ou à une communauté, dans laquelle les différents individus sont liés les uns aux autres par des rapports réciproques de commandement et d'obéissance, et engendrent d'autres individus qui maintiennent et perpétuent une république identique à travers l'incessant changement de ses parties. » (T. I, p. 331.)

Mais laissons pendante pour le moment la question de la définition exacte de l'esprit : ce qui est certain, ce qui est le résultat de l'observation directe, c'est que, observés d'un coup d'œil d'ensemble, toutes nos perceptions et tous nos états de conscience se distribuent naturellement en un certain nombre de groupes ou de catégories. Il y a deux de ces classes que Hume met à part, comme tout à fait essentielles : toutes les *perceptions*, dit-il, sont ou des *impressions* ou des *idées*.

Aux *impressions* il rattache « toutes nos perceptions plus vives, celles qui se produisent quand il

nous arrive d'entendre, de voir, d'aimer ou de vouloir » ; en d'autres termes, « toutes nos sensations, passions et émotions, au moment où elles font leur première apparition dans l'âme. » (T. I, p. 15.)

D'un autre côté, les *idées* sont les images affaiblies que les impressions laissent d'elles-mêmes dans la pensée et le raisonnement, ou encore les images d'idées antérieures.

Les impressions et les idées peuvent être ou *simples*, lorsqu'il est impossible de les analyser, ou *complexes*, lorsqu'on peut y distinguer des éléments plus simples. Toutes les idées simples sont les copies exactes des impressions; mais dans les idées complexes la disposition des éléments simples peut différer de celle des impressions dont ces idées simples sont les copies.

Ainsi la couleur rouge, la couleur bleue, l'odeur de la rose, sont des impressions simples. L'idée du bleu, l'idée du rouge, l'idée de l'odeur de la rose sont simplement les copies de ces impressions. Mais une rose rouge est une impression complexe qui peut être analysée et qui comprend, entre autres éléments, la couleur rouge, l'odeur de rose. De même, nous pouvons concevoir de cette rose rouge une idée complexe, qui est exactement, quoique faiblement, la copie de l'impression complexe. Une fois que nous avons acquis les idées de rose rouge et

de couleur bleue, nous pouvons, par imagination, substituer le bleu au rouge, et obtenir ainsi l'idée complexe d'une rose bleue, idée qui n'est plus la copie réelle d'une impression complexe, quoique chacun de ses éléments soit une copie de cette espèce.

On a critiqué Hume pour avoir fondé la distinction des impressions et des idées sur le degré de force et de vivacité qui les caractérise. Cependant il serait difficile de trouver un autre caractère pour distinguer ces deux catégories de phénomènes de conscience. Tous ceux qui ont accordé quelque attention à l'étude intéressante de ce qu'on appelle les « sensations subjectives » savent par de nombreuses expériences combien il est quelquefois malaisé de distinguer les idées sensibles et les impressions sensibles, lorsque les idées sont très vives et les impressions très faibles. A qui n'est-il pas arrivé d'*imaginer* qu'il entendait un bruit, ou au contraire d'expliquer son inattention au milieu de bruits réels en disant : « Je croyais que c'était seulement un bruit imaginaire? » Des personnes même bien portantes sont plus exposées qu'on ne le croit à des hallucinations de la vue et de l'ouïe, c'est-à-dire à des idées visuelles ou auditives si vives qu'on les prend pour des impressions nouvelles; mais c'est surtout dans certains états maladifs que les idées

des objets sensibles peuvent atteindre toute la vivacité des impressions réelles.

Si les idées ne sont que les copies et les images des impressions, — que ces images soient d'ailleurs disposées dans le même ordre que les impressions qui leur ont donné naissance ou dans un autre ordre, — il s'ensuit que l'analyse ultime des éléments de l'esprit se confond avec celle des impressions. Or, d'après Hume, les impressions sont de deux espèces : ou bien des impressions de sensation, ou bien des impressions de réflexion. Les premières nous sont fournies par les cinq sens, en même temps que par le plaisir et la douleur. Les autres sont les passions ou les émotions (Hume emploie indifféremment les deux mots). Ainsi les états élémentaires de la conscience, et, pour ainsi parler, les matériaux bruts de la connaissance, se réduisent aux sensations et aux émotions, et tout ce que nous découvrons dans l'esprit, en dehors de ces états élémentaires de la conscience, résulte des combinaisons et des métamorphoses que subissent ces états primitifs.

On a lieu d'être surpris qu'un penseur de la valeur de Hume se soit contenté des résultats d'une analyse psychologique qui prend des états manifestement complexes pour des éléments, et qui, en revanche, omet parmi les états élémentaires toute une catégorie très importance de faits simples.

Sur le premier point, remarquons que Hume aurait dû connaître les maîtresses études de Spinoza *sur les Passions*, dans la troisième partie de l'*Éthique*[1]. S'il avait été familier avec cet admirable morceau d'anatomie psychologique, il aurait su que les émotions et les passions sont des états complexes, qui dérivent d'une association intime entre les idées de plaisir ou de douleur et d'autres idées. Et, à vrai dire, Hume n'avait pas besoin de recourir à Spinoza : l'étude pénétrante qu'il a entreprise lui-même sur la nature des passions conduit au même résultat [2]; et Hume y donne un démenti à sa propre classification, du moins en tant qu'elle range ces états de l'esprit parmi les matériaux simples de la conscience.

Puisque les « impressions de réflexion » de Hume

1. On est satisfait, après tout, de constater que Hume très probablement ne connaissait rien de l'œuvre de Spinoza : car on ne saurait excuser, si même on le peut, le langage injurieux dont il se sert invariablement toutes les fois qu'il fait allusion à ce type du héros philosophique, qu'en admettant qu'il ignorait absolument et sa vie et ses œuvres.

. Par exemple, dans son étude sur l'orgueil et l'humilité, Hume dit : « Selon que nous avons de nous-mêmes une idée plus ou moins avantageuse, nous ressentons l'une ou l'autre de ces émotions contraires; nous sommes exaltés par l'orgueil ou déprimés par l'humilité... : quand l'idée du moi n'entre pas en ligne de compte, il n'y a place ni pour l'orgueil ni pour l'humilité. » En d'autres termes, l'orgueil est un plaisir, l'humilité une douleur, qui sont associés avec certaines idées du moi ; ou bien, comme Spinoza l'a dit : *Superbia est de se præ amore sui plus justo sentire* (l'*amor* étant *lætitia concomitante idea causæ externæ*) ; *humilitas est tristitia orta ex eo quod homo suam impotentiam sive imbecillitatem contemplatur*.

ne doivent pas être comptées parmi les éléments primitifs de la conscience, il ne reste donc plus, comme éléments de l'esprit, que les impressions fournies par les cinq sens, en y joignant le plaisir et la douleur. Ne parlons pas du sens musculaire, dont on ne s'occupait pas encore au temps de Hume : reste à savoir si ces impressions sont bien les seuls matériaux simples, indécomposables de l'esprit, ou si au contraire il en existe d'autres que Hume ne soupçonnait pas.

A cette dernière question, Kant a répondu par l'affirmative, dans la *Kritik der reinen Vernunft*, et par là il a fait faire à la philosophie un des plus grands progrès qu'elle ait jamais accomplis. Reconnaissons-le pourtant, l'exposition que donne de ses idées le philosophe allemand est d'un style si embarrassé, elle est si étrangement alourdie par le poids d'une scolastique encombrante, qu'il n'est que trop aisé de confondre les parties accessoires de son système avec celles qui offrent un intérêt capital. Le train des équipages y est plus considérable que l'armée elle-même, et l'étudiant qui s'attaque à l'œuvre de Kant est trop souvent exposé à croire qu'il s'est emparé d'une position importante, lorsqu'il a seulement capturé une poignée de traînards inutiles.

Dans ses *Principes de psychologie*, M. Herbert Spencer me semble avoir mis en lumière la vérité

essentielle que renferme le système de Kant, avec plus de clarté qu'aucun autre philosophe avant lui; mais, pour les besoins de notre exposition sommaire de la philosophie de Hume, il suffira que j'expose la question à ma façon, et que, sans entrer dans le détail, j'esquisse seulement les grandes lignes de cette grave et difficile discussion.

Lorsqu'une lumière rouge brille dans le champ de la vision, il se produit dans l'esprit une « impression de sensation » que nous appelons rouge. Il est évident pour moi que cette sensation de rouge est quelque chose qui peut exister indépendamment de toute autre impression ou idée; elle est une existence individuelle. Rien ne nous empêche de concevoir l'existence d'un être sentant qui ne posséderait d'autre sens que la vision, et qui aurait vécu toute sa vie dans de profondes ténèbres, jusqu'au moment où un rayon unique de lumière rouge serait venu frapper ses yeux. Cette vision passagère aurait suffi pour lui donner l'impression dont il s'agit; cette impression à elle seule constituerait tout le contenu de sa conscience, cette impression, disons-nous, et son idée, dans le cas où cet être hypothétique posséderait aussi la mémoire.

Dans cet état de choses, supposons qu'un second rayon de lumière rouge succède au premier. Si l'être sentant n'a pas conservé le souvenir du pre-

mier, l'état de l'esprit dans cette nouvelle situation sera simplement la répétition de l'état précédent : ce sera uniquement une autre impression.

Mais supposez l'existence de la mémoire, supposez par suite la génération d'une idée conforme à la première impression; alors, si l'être sentant que nous imaginons est semblable à nous, vous verrez naître dans son esprit deux impressions entièrement nouvelles : l'une est le sentiment de la *succession* des deux impressions, l'autre le sentiment de leur *ressemblance*.

On peut encore concevoir un troisième cas : admettez que les deux rayons de lumière rouge frappent l'œil en même temps; alors un troisième sentiment naîtra, qui n'est ni la succession ni la ressemblance, mais ce que nous appelons la *coexistence*.

Ces sentiments, ou les sentiments contraires, sont les fondements de tout ce que nous appelons *relation*. Et ces états de conscience ne se prêtent pas plus que les sensations à une description; ils sont, à ce que je crois, tout aussi peu susceptibles d'une analyse qui les réduirait à des éléments plus simples. Tout comme les saveurs ou les odeurs, tout comme les sentiments de plaisir ou de peine, ce sont des faits ultimes et irréductibles de l'expérience consciente; et si nous adoptons le principe de la nomenclature de Hume, nous devons les appeler des

impressions de relation. Il faut cependant remarquer que ces impressions-là diffèrent des autres, en ce qu'elles exigent la préexistence au moins de deux de ces dernières. Bien qu'elles ne ressemblent en rien aux autres impressions, elles sont en un sens engendrées par elles. En fait, chacune d'elles peut être considérée comme une impression d'impression, ou comme la sensation d'un sens intérieur, qui prend connaissance des matériaux fournis par les sens extérieurs.

Hume n'a pas su mieux que ses devanciers reconnaître le caractère élémentaire des impressions de relation; et, lorsqu'il discute les relations, il tombe dans un chaos d'idées confuses et contradictoires.

Ainsi, dans le *Traité* (livre Ier, section IV), il dit de la ressemblance, de la contiguité dans le temps et dans l'espace, du rapport de cause à effet, que ce sont « les principes d'union entre les idées », « le trait d'union » ou « le principe d'association par lequel une idée en introduit spontanément une autre ». Voici d'ailleurs comment il s'exprime :

« Ces qualités produisent une association entre les idées; à l'apparition d'une idée, elles en introduisent spontanément une autre... » Elles sont « les principes d'union ou de cohésion entre nos idées simples, et, dans l'imagination, elles tiennent la place de cette liaison indissoluble qui les unit dans notre mémoire. C'est là une sorte d'*attraction* qui, dans le monde de l'esprit, se trouve produire des effets aussi

extraordinaires que ceux de l'attraction qui régit le monde des corps; elle se présente sous des formes aussi nombreuses et aussi variées que l'attraction matérielle. Ses effets sont partout appréciables; mais ses causes sont en grande partie inconnues et doivent être ramenées à des qualités *originelles* de la nature humaine, que je ne prétends pas expliquer. » (T. I, p. 29.)

Et enfin, dans les dernières lignes de ce chapitre, Hume en vient à dire :

« Parmi les effets de cette liaison ou association d'idées, il n'y en a pas de plus remarquable que ces idées complexes qui sont le fonds commun de nos pensées et de nos raisonnements, et qui généralement résultent de quelque principe d'union entre nos idées simples. Ces idées complexes peuvent se réduire à trois catégories : les *relations*, les *modes* et les *substances*. » (*Ibid.*)

Dans la section suivante, où il étudie les *relations*, Hume nous les représente comme des qualités « qui unissent deux idées l'une à l'autre dans l'imagination » ou « qui permettent d'établir une comparaison entre les objets »; et il compte dans son énumération sept espèces de relations, à savoir : la *ressemblance*, l'*identité*, l'*espace* et le *temps*, la *quantité* ou le *nombre*, les *degrés dans la qualité*, les *contraires*, le *rapport de cause à effet*.

Pour le lecteur de Hume, habitué à trouver dans ses écrits des notions si claires, si précises, si bien liées entre elles, c'est une surprise autant qu'un

ennui de rencontrer, dans un petit espace, une phraséologie si obscure et si discutable. Une seule et même chose, la ressemblance, par exemple, est tour à tour appelée de différents noms : elle est en premier lieu la « qualité d'une idée », en second lieu une « idée complexe ». Il est évident qu'elle ne peut être l'un et l'autre. De même, les idées qui ont les qualités de « ressemblance, de contiguité, de cause et d'effet », sont, au dire de Hume, du nombre de celles qui « s'attirent l'une l'autre » (retenez le signalement !) et qui par conséquent s'associent; et cependant, un peu plus loin dans le *Traité*, le grand effort de Hume est de prouver que le rapport de cause à effet est un cas particulier de la grande loi de l'association : ce qui revient à dire qu'elle est un effet de la loi dont on avait d'abord affirmé qu'elle était la cause. De plus, puisque les idées ne sont pas autre chose que les copies des impressions, comme Hume ne se lasse jamais de le rappeler à ses lecteurs, les qualités de ressemblance, de contiguité, etc., que l'on aperçoit dans une idée, doivent avoir existé dans l'impression dont cette idée est la copie, et par conséquent elles doivent être ou bien des sensations ou bien des émotions; or Hume les a exclues de ces deux classes.

Cependant, à un endroit, Hume lui-même a entrevu la nature véritable des relations. Parlant de

l'égalité, entendue comme relation de quantité, il dit :

« Puisque l'égalité est une relation, elle n'est pas, à proprement parler, une qualité inhérente aux figures elles-mêmes; mais elle dérive de la comparaison que l'esprit établit entre elles. » (T. I, p. 70.)

En d'autres termes, lorsque deux impressions de figures égales sont présentes à l'esprit, il se produit en lui un *tertium quid* qui est la perception de l'égalité. D'après ses propres principes, Hume aurait dû placer cette « perception » parmi les idées de réflexion; mais, comme nous l'avons vu, il ne donne place dans ce groupe qu'aux émotions et aux passions.

Il est par conséquent nécessaire de corriger « la géographie élémentaire de l'esprit », telle que la présente Hume, par la suppression d'un territoire et l'addition d'un autre ; et alors les états élémentaires de la conscience peuvent être classés ainsi qu'il suit :

A. Impressions.

a. Sensations :

1° Odorat.

2° Goût.

3° Ouïe.

4° Vue.

5° Toucher.

6° Résistance (sens musculaire).

b. Plaisir et douleur.

c. Relations :

1° Coexistence.

2° Succession.

3° Ressemblance et dissemblance.

B. Idées.

Copies ou reproductions dans la mémoire des impressions et des relations.

Et maintenant il reste à chercher si quelqu'un de ces éléments de l'esprit mérite d'être appelé une connaissance, et, si la réponse est affirmative, lequel a droit à cette appellation.

D'après Locke, « la connaissance est la perception de l'accord ou du désaccord de deux idées » ; et Hume, bien qu'il ne le dise pas aussi nettement, accepte tacitement cette définition. Il s'ensuit que ni la sensation simple, ni l'émotion simple ne constitue la connaissance ; la connaissance n'existe que quand des impressions de relation s'ajoutent à ces impressions ou aux idées de ces impressions ; et toute connaissance est la connaissance des ressemblances ou des dissemblances, des coexistences et des successions.

En fait, il importe peu qu'on donne aux mots tel ou tel sens, pourvu que le sens qui leur a été attribué leur soit rigoureusement maintenu ; par conséquent, il ne vaut guère la peine de discuter cette

limitation généralement admise, quoique très arbitraire, du sens du mot *connaissance*. Mais, à première vue, on n'aperçoit pas pourquoi l'impression appelée relation aurait plus de droits au titre de connaissance que les impressions appelées sensations ou émotions. En tout cas, cette restriction a cet étrange résultat qu'elle interdit précisément aux états de conscience les plus intenses toute prétention au titre de connaissance.

Par exemple, à ce point de vue, une douleur si violente, si absorbante qu'elle exclut toutes les autres formes de la conscience, ne constituerait pas une connaissance; mais elle deviendrait une partie de la connaissance, dès que nous penserions à elle en relation avec une autre douleur ou avec un autre phénomène mental. A coup sûr, il y a quelque impropriété dans ces distinctions, car il n'existe qu'une différence verbale entre ces deux choses : avoir une sensation, et savoir qu'on l'a. Ce sont simplement deux phrases pour désigner le même état de l'esprit.

Mais les « métaphysiciens purs » tirent grand profit de cette ambiguïté verbale. En effet, partant de cette hypothèse que toute connaissance est la perception d'une relation, et d'autre part se trouvant eux-mêmes fort disposés, comme le vulgaire et comme le sens commun, à considérer leurs sensa-

tions comme de véritables connaissances, ils s'arrangent de façon à satisfaire cette tendance en même temps qu'à écarter toute contradiction, et pour cela ils déclarent que l'acte le plus simple de la sensation comprend lui-même deux termes et une relation : le sujet sentant, l'objet senti, et cette entité maîtresse, le *moi*. De cette grande triade, comme d'une trinité gnostique, on voit sortir, pour ainsi dire, une procession indéfinie de tous les autres fantômes logiques et tous les *Fata Morgana* du pays des rêves philosophiques.

CHAPITRE III

L'ORIGINE DES IMPRESSIONS

Admettons que les sensations, les sentiments de plaisir et de peine, et les sentiments de relation, sont les états primitifs et irréductibles de la conscience : deux voies s'ouvrent maintenant devant nous pour la suite de nos recherches. D'une part, nous avons à rechercher l'origine de ces *impressions* élémentaires; de l'autre, à examiner par quels degrés elles passent pour se transformer et devenir ces états complexes de conscience qui concourent pour une si large part à la marche ordinaire de nos pensées.

Quant à l'origine des impressions de sensation, Hume ne s'accorde pas toujours avec lui-même. Dans un passage, il déclare (T. I, p. 117) qu'il est impossible de décider « si elles proviennent directe-

ment des objets, ou si elles sont produites par un pouvoir créateur de l'esprit, ou enfin si elles émanent de l'auteur de notre être » ; indiquant par là que le réalisme et l'idéalisme sont des hypothèses également vraisemblables. Mais en fait, depuis le jour où Descartes a démontré que les sensations ont pour antécédents immédiats des changements dans le système nerveux, changements avec lesquels nos sentiments n'ont aucune espèce de ressemblance, la première hypothèse, celle qui dit que « les sensations proviennent directement des objets », n'est plus en question : or il est certain que Hume sur ce point adhérait entièrement à la doctrine de Descartes, et en voici la preuve. Il dit (T. I, p. 272) :

« Toutes nos perceptions dépendent de nos organes, de la disposition des nerfs et des esprits animaux. »

De même, à propos d'une autre question, Hume fait les remarques suivantes :

« Il y a trois différentes espèces d'impressions fournies par les sens : d'abord les impressions de la forme, du volume, du mouvement, de la solidité dans les corps ; en second lieu, celles des couleurs, des saveurs, des odeurs, des sons, du chaud et du froid ; enfin, les plaisirs et les peines que nous font éprouver les objets appliqués à notre corps, par exemple, l'acier qui coupe notre chair, et d'autres semblables. Les philosophes, comme le vulgaire, attribuent aux pre-

mières de ces impressions une existence continue et indépendante. Mais le vulgaire est seul à croire qu'il en est de même des impressions de la seconde catégorie. Et enfin les philosophes et le vulgaire s'accordent encore à penser que les impressions de la troisième espèce sont uniquement des perceptions, et par conséquent des existences qui ne sont ni continues ni indépendantes.

« Maintenant il est évident, quelle que soit notre opinion philosophique, que la couleur, les sons, le chaud et le froid, en tant qu'ils sont saisis par les sens, existent de la même manière que le mouvement et la solidité : la différence que nous établissons entre ces deux catégories d'impressions ne dérive pas de la simple perception. Mais le préjugé en faveur de l'existence permanente et distincte des premières qualités est si puissant que, pour réfuter l'opinion contraire avancée par les philosophes modernes, le vulgaire croit suffisant d'invoquer sa propre raison et son expérience, et s'imagine que les sens contredisent toute cette philosophie. Il est évident aussi que les couleurs, les sons, etc., sont originellement de même nature que la douleur causée par le tranchant de l'acier, ou le plaisir ressenti auprès du feu; et que la différence admise entre ces deux séries de phénomènes repose sur l'imagination seule, non sur l'expérience ou la raison. Puisqu'on reconnaît en effet que dans les deux cas ces impressions ne sont que des perceptions produites par la diversité des configurations et des mouvements des parties du corps, où serait-il possible de trouver la raison de leur différence? En résumé, nous pouvons conclure que, au jugement des sens, toutes les perceptions sont les mêmes quant à l'origine de leur existence. » (T. I, p. 250, 251.)

Les derniers mots de ce passage appartiennent à Berkeley autant qu'à Hume. Mais, au lieu de suivre Berkeley dans les déductions qu'il tire de ce principe, Hume, comme le prouve la citation précédente,

adopte sans réserve la conclusion que suggère tout ce que nous savons en fait de psychologie physiologique, savoir que l'origine des éléments de la conscience, aussi bien que de tous ses autres états, doit être cherchée dans des modifications corporelles, dont le siège ne peut être placé que dans le cerveau. Et à l'exemple de Locke, qui l'avait déjà fait avec moins de force, il expose et il réfute les arguments vulgairement employés contre la possibilité d'une liaison causale entre les mouvements de la substance cérébrale et les états de la conscience. Voici ce morceau, qui est d'une grande clarté :

« ... De ces hypothèses relatives à la *substance* et à l'*union locale* de nos perceptions, nous pouvons passer à une autre plus intelligible que la première, plus importante que la dernière, je veux dire celle qui concerne la *cause* de nos perceptions. La matière et le mouvement, dit-on communément dans les écoles, si variés qu'ils soient, ne laissent pas d'être toujours de la matière et du mouvement, et tout se réduit dans ces changements à une différence dans la position et la situation des objets. Divisez un corps en autant de parties qu'il vous plaira, ce sera toujours un corps. Disposez-le sous une certaine forme, il n'en résultera jamais qu'une forme ou une distribution de parties. Mettez-le en mouvement, de quelque manière que ce soit, vous n'obtiendrez qu'un mouvement ou un changement de relation. Il serait absurde, par exemple, d'imaginer que le mouvement circulaire ne soit rien autre chose qu'un simple mouvement circulaire, tandis que le mouvement dans une autre direction, sous forme elliptique par exemple, serait en outre une passion ou un état de réflexion morale; que

le choc de deux molécules globulaires devienne une sensation de douleur, tandis que la rencontre de deux molécules triangulaires procurerait un plaisir. Or ces diverses rencontres, ces changements et ces combinaisons, sont les seuls changements dont la matière soit susceptible, et, comme ils ne nous apportent jamais aucune idée de pensée ou de perception, on conclut qu'il est impossible que la pensée puisse jamais avoir pour cause la matière.

« Il est bien peu de philosophes qui aient eu la force de résister à l'évidence apparente de cette argumentation, et cependant rien n'est plus facile que de la réfuter. Nous n'avons besoin que de réfléchir sur une vérité qui a été prouvée amplement, savoir : que nous ne saisissons jamais directement de relation entre les causes et les effets, et que l'expérience seule de leur rencontre constante nous conduit à la connaissance de cette relation. Or, pour tous les objets qui ne sont pas contraires, une rencontre constante est possible, et, comme il n'y a pas d'objets réels qui soient contraires, j'ai déjà conclu de ces principes (partie III, § 15) que, à considérer le sujet *a priori*, n'importe quoi peut produire n'importe quoi (*anything may produce anything*). Nous ne découvrirons jamais une bonne raison pour qu'un objet puisse ou ne puisse pas être la cause d'un autre objet, soit qu'ils se ressemblent beaucoup, soit qu'ils ne se ressemblent pas du tout. Cette conclusion renverse évidemment l'argumentation précédente sur la cause de la pensée ou de la perception. En effet, s'il est vrai qu'on ne découvre aucune espèce de rapport entre le mouvement et la pensée, il faut ajouter qu'il en est de même pour toutes les autres relations de cause à effet. Placez un corps qui pèse une livre à l'extrémité d'un levier, et un autre corps du même poids à l'autre extrémité, vous n'apercevrez jamais dans ces corps un principe de mouvement dépendant de leurs distances par rapport au centre, pas plus que vous n'y trouverez un principe de pensée et de perception. Si vous prétendez, par conséquent, démontrer *a priori* qu'une semblable position des corps ne peut jamais devenir la cause de la pensée, parce que

d'une façon ou d'une autre elle n'est pas autre chose qu'une position des corps, vous devez, d'après le même raisonnement, conclure qu'elle ne peut jamais être la cause du mouvement, puisqu'il n'y a pas de rapport plus apparent dans un cas que dans l'autre. Mais, puisque cette dernière conclusion est contraire à l'expérience, puisqu'il peut se faire que nous ayons une expérience semblable dans les opérations de l'esprit, puisqu'enfin nous pouvons percevoir une rencontre constante de la pensée et du mouvement, vous raisonnez trop vite lorsque de la seule considération des idées il vous plaît de conclure qu'il est impossible que le mouvement produise jamais la pensée, et qu'une différence dans la position des parties matérielles ne saurait donner naissance à une différence dans la passion ou dans la réflexion. Or, en fait, non seulement il se peut faire que nous ayons une expérience semblable, mais il est certain que nous l'avons, puisque chacun de nous peut constater que les différentes dispositions de son corps déterminent un changement dans ses pensées et ses sentiments. Et si l'on dit que cela dépend de l'union de l'âme et du corps, je répondrai qu'il faut distinguer la question qui concerne la substance de l'esprit de celle qui est relative à la cause de sa pensée, et que, nous limitant à la dernière question, nous constatons, par la comparaison des idées, que la pensée et le mouvement diffèrent, et, par l'expérience, qu'ils sont toujours unis. L'union constante étant tout ce qui entre dans le rapport de cause à effet, lorsqu'on l'applique aux opérations de la matière, nous avons par conséquent le droit de conclure avec certitude que le mouvement peut être, et est en effet, la cause de la pensée et de la perception. » (T. I, p. 314-316.)

En résumé, la « collection de perceptions » qui constitue l'esprit est en réalité un système d'effets dont les causes doivent être cherchées dans les modifications antérieures de la matière cérébrale,

de même que la « collection de mouvements », que nous appelons le vol des oiseaux, est un système d'effets dont les causes doivent être cherchées dans les divers mouvements matériels des muscles de leurs ailes.

Ce n'est cependant qu'en passant et incidemment que Hume traite de cet important sujet. Il semble qu'il ait été très peu au courant même de la physiologie de son temps. En tout cas, le seul passage de ses écrits que je connaisse sur ce point n'est pas autre chose qu'une très singulière version des vues physiologiques de Descartes :

« Lorsque j'ai admis les relations de *ressemblance*, de *contiguïté* et de *causalité* comme principes d'association entre les idées, sans examiner les causes de ces relations, je l'ai fait par fidélité à cette maxime fondamentale que nous devons en définitive nous contenter de l'expérience, plutôt que par impuissance de développer sur ce sujet des raisons spécieuses et plausibles. Il aurait été facile de faire une dissection imaginaire du cerveau, et de montrer comment, à chaque conception d'idée, les esprits animaux se précipitent sur toutes les traces contiguës et éveillent les autres idées qui ont quelque rapport avec la première. Mais quoique j'aie renoncé au profit que j'aurais pu retirer de ces considérations pour expliquer les relations des idées, je crains d'être obligé maintenant d'y revenir, afin de rendre compte des erreurs qui résultent de ces relations. Voici donc ce qu'il faut remarquer : l'esprit possédant le pouvoir d'éveiller l'idée qu'il lui plaît, toutes les fois qu'il dépêche les esprits animaux dans celle des régions du cerveau où l'idée est située, ces esprits suscitent toujours l'idée, à con-

dition qu'ils traversent précisément les traces qui conviennent et qu'ils ébranlent la cellule qui appartient à cette idée. Mais, comme le mouvement est rarement direct et tend à se détourner un peu d'un côté ou de l'autre, il en résulte que les esprits animaux, s'égarant sur les traces contiguës, éveillent d'autres idées voisines, au lieu de celle que l'esprit désirait d'abord envisager. Nous ne nous rendons pas toujours compte de cette substitution; mais, poursuivant encore la même série de pensées, nous faisons usage de l'idée voisine qui se présente à nous; nous l'employons dans nos raisonnements, comme si elle était précisément celle que nous demandons. De là un grand nombre de méprises et de sophismes en philosophie, comme il est facile de l'imaginer, et comme nous pourrions le montrer, si c'était l'occasion de le faire. » (T. II, p. 88.)

Il vaut autant peut-être pour la gloire de Hume qu'il n'ait pas trouvé l'occasion de pousser plus loin des spéculations physiologiques de cette espèce. Mais, tout en reconnaissant l'insuffisance de ses idées, et l'étrangeté du langage dont il se sert pour les exposer, il faut en toute justice se rappeler que, dans la première moitié du dix-huitième siècle, l'on se doutait à peine des théories qui sont aujourd'hui admises en physiologie comme des vérités élémentaires. En outre, pour achever de relever le crédit de Hume, nous devons faire observer qu'il a du moins entrevu cette vérité fondamentale, que l'explication des opérations de l'esprit repose sur l'étude des changements moléculaires qui s'accomplissent dans l'appareil nerveux et qui leur donnent naissance.

De nos jours assurément, tous ceux qui sont au courant de la question et qui connaissent les faits ne sauraient douter que les principes de la psychologie ne soient contenus dans la physiologie du système nerveux.

Ce qu'on appelle opérations de l'esprit est un ensemble de fonctions cérébrales, et les matériaux de la conscience sont les produits de l'activité du cerveau. Cabanis peut avoir employé une phraséologie maladroite et erronée, lorsqu'il a dit que le cerveau sécrétait la pensée, comme le foie sécrète la bile ; mais la conception qu'enveloppe cette formule, dont on a tant abusé, n'en est pas moins beaucoup plus conforme aux faits que la conception populaire qui représente l'esprit comme une entité métaphysique, logée il est vrai dans la tête, mais aussi indépendante du cerveau que l'employé du télégraphe est distinct de l'instrument qu'il emploie.

Il est à peine besoin de le faire remarquer, le système qui vient d'être exposé est ce qu'on appelle vulgairement le matérialisme. Je ne suis pas bien sûr qu'on ne lui appliquera pas l'épithète de « grossier », adjectif qui semble avoir un charme particulier pour les demi-savants et les rhétoriciens (*rhetorical sciolists*). Mais il n'en est pas moins certain que cette doctrine ne contient rien qui soit

en désaccord avec l'idéalisme le plus pur. Hume l'a remarqué, et Descartes l'avait fait longtemps avant lui :

« Ce n'est pas notre corps que nous percevons quand nous regardons nos membres : nous ne percevons que certaines impressions introduites par les sens ; de sorte qu'attribuer une existence réelle et matérielle à ces impressions ou à l'objet de ces impressions est un acte de l'esprit tout aussi difficile à expliquer que celui que nous considérons en ce moment (l'existence extérieure de l'objet). » (T. I, p. 249.)

Par conséquent, si nous analysons cette proposion : Tous les phénomènes de l'esprit sont les effets ou les résultats des phénomènes matériels, — tout ce qu'elle signifie revient à dire ceci : Quel que soit l'état de conscience qui se produit, sensation, émotion, pensée, l'investigation la plus scrupuleuse nous fournira de bonnes raisons de croire que ces phénomènes sont précédés par ces autres phénomènes de conscience auxquels nous donnons les noms de matière et de mouvement. Il semble que tous les changements matériels, en dernière analyse, ne soient que des modes du mouvement ; mais notre connaissance du mouvement n'est que la connaissance du changement dans la situation et dans l'ordre de nos sensations, de même que notre connaissance de la matière se réduit à ces impressions dont nous supposons qu'elle est la cause.

On a déjà fait observer que Hume devait admettre, et il admet, en effet, la possibilité de considérer l'esprit comme une monade, à la façon de Leibnitz, ou, à la façon de Fichte, comme un moi qui engendre le monde (*a Fichtean world-generating Ego*), le monde réel n'étant pas autre chose que le tableau qui se déroule dans l'évolution des phénomènes de conscience. En effet, quelque argument qui puisse être invoqué pour prouver le contraire, cette « collection de perceptions », qui constitue notre conscience, peut être une fantasmagorie engendrée par le moi et qui développe avec ordre ses tableaux successifs sur le fond de l'abîme du néant : semblable à un feu d'artifice, qui n'est en réalité qu'un habile arrangement de matières combustibles, qui s'enflamme sous l'action d'une étincelle et en s'enflammant produit des figures, des mots, des cascades de feu dévorant, jusqu'à ce qu'il s'évanouisse entièrement dans l'obscurité de la nuit.

D'autre part, il n'est pas moins nécessaire d'accorder, malgré tout ce qui peut être établi en faveur de la thèse contraire, qu'il peut y avoir quelque chose de réel qui produit toutes nos impressions; que les sensations sont sinon les images, au moins les symboles de ce quelque chose, et que le système nerveux qui fait partie de ce quelque chose, est un appareil destiné à nous fournir une sorte d'algèbre

réelle, fondée sur ces symboles. Le cerveau est peut-être le mécanisme par lequel l'univers matériel prend conscience de lui-même. Mais, il importe de le remarquer, à supposer même que cette conception du monde et du rapport de la conscience avec ses autres éléments soit la vraie, nous n'en sommes pas moins enfermés dans les limites de la pensée, et il nous est impossible de réfuter les arguments de l'idéalisme pur. Plus on est disposé à se placer au point de vue matérialiste, plus il est facile de montrer que les conclusions idéalistes sont inattaquables, si du moins les idéalistes se renferment dans les limites de la connaissance positive.

Dans la seconde section de son *Essai*, Hume traite sommairement et en note la question de savoir si nos idées dérivent toutes de l'expérience, ou si, au contraire, il y a un plus ou moins grand nombre d'idées innées. C'est le débat où s'est tant exercé l'esprit de Locke.

« Il est probable que ceux qui refusent de croire aux idées innées entendent seulement affirmer que toutes nos idées sont des copies de nos impressions. Il faut l'avouer pourtant, les termes qu'ils emploient ne sont pas choisis avec assez de circonspection, ni définis avec assez d'exactitude, pour prévenir toutes les méprises à l'endroit de leur opinion. Qu'est-ce qu'on entend en effet par le mot *inné?* Si *inné* équivaut à naturel, il est incontestable que toutes

les idées et toutes les perceptions de l'esprit lui sont innées et naturelles, de quelque façon que l'on entende le mot naturel, en opposition avec ce qui est extraordinaire, artificiel ou miraculeux. Si le mot *inné* désigne ce qui est contemporain de notre naissance, alors la discussion est oiseuse et frivole; car ce n'est pas la peine de rechercher à quelle époque nous avons commencé à penser, soit avant, soit après notre naissance. De plus, il semble que le mot *idée* soit ordinairement pris dans un sens très vague par Locke et par d'autres philosophes, qui l'emploient comme synonyme de perception, de sensation et de passion aussi bien que de pensée. Or, en ce sens, je désirerais bien savoir ce que l'on veut dire quand on affirme que l'amour de soi, que le ressentiment des injures, que le penchant réciproque des sexes, ne sont pas innés.

« Mais si l'on prend ces mots *impressions* et *idées* dans le sens défini ci-dessus, si l'on entend par *inné* tout ce qui est originel et n'est point copié sur une impression précédente, alors nous pouvons affirmer que toutes nos impressions sont innées, à la différence des idées qui ne le sont pas. »

Hume, on le voit, n'a pas cru qu'il valût la peine de se rendre un compte exact des divers points à débattre dans cette controverse qu'il écarte un peu négligemment.

Descartes a cependant défini ce qu'il entendait par idées innées avec une précision telle que toute méprise aurait dû être impossible. Quand je parle d'idées innées, j'entends, dit-il, quelque chose qui existe en puissance dans l'esprit, avant d'être appelé à l'existence actuelle par les objets qui peuvent être des causes appropriées d'excitation.

« Je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser; mais bien est-il vrai que, reconnaissant qu'il y avait certaines pensées qui ne procédaient ni des objets du dehors, ni de la détermination de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser, pour établir quelques différences entre les idées et les notions qui sont les formes de ces pensées, et les distinguer des autres qu'on peut appeler *étrangères* ou *faites à plaisir*, je les ai nommées naturelles; mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la générosité, par exemple, est naturelle à certaines familles, ou que certaines maladies, comme la goutte ou la gravelle, sont naturelles à d'autres; non pas que les enfants qui prennent naissance dans ces familles soient travaillés de ces maladies aux ventres de leurs mères, mais parce qu'ils naissent avec la disposition ou la faculté de les contracter [1]. »

A son importun disciple, Régius, qui avait avancé que toutes nos idées dérivent de l'observation ou de la tradition, Descartes répondait par les remarques suivantes :

« Cela est tellement faux que quiconque a bien compris jusqu'où s'étendent nos sens et ce que ce peut être précisément qui est porté par eux jusqu'à la faculté que nous avons de penser, doit avouer au contraire qu'aucunes idées des choses ne nous sont représentées par eux telles que nous les formons par la pensée; en sorte qu'il n'y a rien dans nos idées qui ne soit naturel à l'esprit ou à la faculté qu'il a de penser, si seulement on excepte certaines circonstances qui

1. *Remarques de René Descartes sur un certain placard imprimé aux Pays-Bas, vers la fin de l'année* 1647. Voyez Descartes, *Œuvres*, édition Cousin, t. X, p. 71, et pour le passage cité, p. 94.

n'appartiennent qu'à l'expérience. Par exemple, c'est la seule expérience qui fait que nous jugeons que telles ou telles idées que nous avons maintenant présentes à l'esprit se rapportent à quelques choses qui sont hors de nous; non pas, à la vérité, que ces choses les aient transmises en notre esprit par les organes des sens telles que nous les sentons, mais à cause qu'elles ont transmis quelque chose qui a donné occasion à notre esprit, par la faculté naturelle qu'il en a, de les former en ce temps-là plutôt qu'en un autre...

« Rien ne peut venir des objets extérieurs jusqu'à notre âme, par l'entremise des sens, que quelques mouvements corporels; mais ni ces mouvements mêmes, ni les figures qui en proviennent, ne sont point connus par nous tels qu'ils sont dans les organes des sens, comme j'ai amplement expliqué dans la *Dioptrique*, d'où il suit que même les idées du mouvement et des figures sont naturellement en nous. Et, à plus forte raison, les idées de la douleur, des couleurs, des sons, et de toutes les choses semblables, nous doivent-elles être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter. »

Quiconque refuse son adhésion à cette proposition en réalité inconcevable que les sensations passent telles quelles du monde extérieur dans l'esprit, doit admettre la conclusion proposée par Descartes, savoir : que les sensations, à rigoureusement parler, et *a fortiori* les autres faits de l'esprit, sont innés. En d'autres termes, et pour conformer nos expressions aux vues précédemment exposées, les sensations sont les produits de propriétés inhérentes à l'organe pensant; elles y sont en puissance, avant

d'être appelées à l'existence par des causes appropriées d'excitation.

Mais si tout le contenu de l'esprit est inné, qu'est-ce donc que l'expérience?

L'expérience est le passage, sous l'action de causes inconnues, de ces puissances innées à l'état d'existences actuelles. L'organe de la pensée, antérieurement à l'expérience, peut être comparé à un piano qu'on n'a pas ouvert : on peut dire que la musique y est innée, en ce sens que son mécanisme contient virtuellement un certain nombre d'octaves musicales. La cause inconnue de la sensation, ce que Descartes appelle le « je ne sais quoi dans les objets » ou bien « les choses telles qu'elles sont », ce que Kant appelle « le noumène » ou la « chose en soi », *Ding an sich*, est représentée dans notre exemple par le musicien. Le musicien en effet, en posant le doigt sur la touche, fera passer le son virtuel contenu dans le mécanisme de l'instrument à l'état de son actuel. Une note ainsi produite est exactement l'équivalent d'une expérience isolée.

Toutes les mélodies et harmonies que produit le piano dépendent de l'action du musicien sur les touches. Il n'y a pas dans le piano de mécanisme intérieur, tel que, à la suite du mouvement imprimé à certaines touches, un accompagnement puisse se produire, dont le musicien serait seulement la cause

indirecte. Cependant, d'après Descartes, — et c'est là ce qui est généralement considéré comme l'essence de sa doctrine des idées innées, — l'esprit possède un mécanisme intérieur de cette espèce, et grâce à ce mécanisme certaines classes de pensées sont engendrées, à l'occasion de certaines expériences. Ces pensées sont innées, exactement comme les sensations sont innées; elles ne sont pas les copies des sensations, pas plus que les sensations ne sont les copies des mouvements; elles sont invariablement engendrées dans l'esprit lorsque certaines expériences viennent à s'y produire, exactement comme les sensations sont invariablement engendrées lorsque certains mouvements corporels ont eu lieu; elles sont universelles, en ce sens qu'elles se développent sous les mêmes conditions chez tous les hommes; elles sont nécessaires, parce que dans ces conditions il ne leur arrive jamais de ne pas naître. Ces pensées innées sont ce que Descartes appelait des « vérités » (*truths*), c'est-à-dire des croyances. Sa conception sur ce point est clairement exposée dans un passage des *Principes* :

« Jusqu'ici, j'ai dénombré tout ce que nous connaissons comme des choses; il reste à parler de ce que nous connaissons comme des vérités. Par exemple, lorsque nous pensons qu'on ne saurait faire quelque chose de rien, nous ne croyons point que cette proposition soit une chose qui

existe ou la propriété de quelque chose; mais nous la prenons pour une certaine vérité éternelle qui a son siège en notre pensée, et que l'on nomme une notion commune ou une maxime; tout de même, quand on dit qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps, que ce qui a été fait ne peut n'être pas fait, que celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense, et quantité d'autres semblables, ce sont seulement des vérités et non pas des choses qui soient hors de notre pensée, et il y en a un si grand nombre de telles qu'il serait malaisé de les dénombrer; mais aussi n'est-il pas nécessaire, parce que nous ne saurions manquer de les savoir lorsque l'occasion se présente de penser à elles et que nous n'avons point de préjugés qui nous aveuglent [1]. »

Il semble que Locke n'ait pas été aussi familier que Hume avec les écrits de Descartes : en effet, confrontés avec les passages qui viennent d'être cités, les arguments qu'il invoque, dans sa fameuse polémique contre les idées innées, sont tout à fait déplacés et étrangers à la question.

On a vu que Hume, s'il ne le déclare pas expressément, admet au moins en fait la justesse de l'affirmation de Descartes, que les sensations, à rigoureusement parler, sont innées, c'est-à-dire qu'elles dérivent d'une réaction de l'organisme intellectuel déterminée par le stimulus d'une cause inconnue, ce que Descartes appelle « un je ne sais quoi ». La dif-

1. Descartes, édition Cousin, t. III, p. 93, *les Principes de la philosophie*, première partie, § 49.

férence entre l'opinion de Hume et celle de Descartes se réduit à ceci : Étant données les expériences sensibles, tout le contenu de la conscience peut-il s'expliquer par la disposition nouvelle et la transformation de ces expériences? Ou bien y a-t-il d'autres éléments de conscience, produits d'une virtualité innée qui serait distincte de la sensibilité et qui s'ajouterait aux autres éléments? Hume est pour la première alternative, Descartes pour la seconde. Si l'analyse des phénomènes de conscience présentée dans les pages précédentes est exacte, Hume s'est trompé, tandis que le père de la philosophie moderne a eu sur ce point des vues plus justes : seulement il les a exagérées. Pour avoir trop peu pratiqué les investigations psychologiques, Descartes a été conduit à supposer que d'innombrables idées, dont il est facile de suivre l'évolution dans le cours de l'expérience, étaient les produits directs et innés de la faculté de penser.

Comme on l'a déjà fait remarquer, le grand mérite de Kant est d'avoir suivi de nouveau la voie ouverte par Descartes et d'avoir assis sur des fondements solides la théorie de ceux des éléments de la conscience qui ne sont ni des expériences sensibles ni des modifications de ces expériences. Nous pouvons douter de la justesse de ces expressions : « Le temps et l'espace sont les formes de l'in-

tuition sensible; » mais, quoique imparfaites, ces expressions représentent ce grand fait que la coexistence et la succession sont des phénomènes de l'esprit que ne contient pas la simple expérience sensible [1].

1. « Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntniss, so fern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntniss aber ist Erfahrung. Folglich ist uns keine Erkenntniss *a priori* möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.

« Aber diese Erkenntniss, die bloss auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt ist, ist darum nicht alle von der Erfahrung entlehnt sondern was sowohl die reinen Anschauungen, als die reinen Verstandesbegriffe betrifft, so sind sie Elemente der Erkenntniss die in uns *a priori* angetroffen werden. » (*Kritik der reinen Vernunft. Elementarlehre*, p. 135.)

Sans un glossaire explicatif de la terminologie de Kant, la traduction de ce passage serait à peine intelligible; mais on peut en paraphraser le sens en ces termes : « Toute connaissance est fondée sur des expériences sensibles, mais elle ne dérive pas toujours de ces expériences, en tant que les impressions de relation (*reine Anschauungen ; reine Verstandesbegriffe*) ont en nous une existence virtuelle ou *a priori*, et constituent la connaissance en s'ajoutant aux expériences sensibles. »

CHAPITRE IV

CLASSIFICATION ET NOMENCLATURE DES OPÉRATIONS MENTALES

Si, comme on l'a exposé dans le chapitre précédent, tous les états de conscience sont les effets de causes physiques, il s'ensuit que toutes les facultés et opérations mentales ne sont, à proprement parler, que des fonctions cérébrales, réparties dans différentes régions du cerveau, régions définies, bien qu'il soit encore malaisé de les désigner avec précision.

Ces fonctions semblent être réductibles à trois groupes, qui sont : la *sensation*, la *corrélation* et l'*idéation*.

Les organes des fonctions de sensation et de corrélation sont ces parties de la substance cérébrale dont les changements moléculaires donnent nais-

sance aux impressions de sensation et aux impressions de relation.

Les changements de la matière nerveuse qui déterminent les effets que nous appelons ses fonctions proviennent d'une sorte de stimulus, et, après avoir atteint rapidement leur maximum, ils s'évanouissent avec la même rapidité. L'effet que l'excitation d'une fibre nerveuse produit sur la substance cérébrale à laquelle elle se rattache pourrait être comparé à l'action de tirer un long cordon de sonnette. Il faut un certain temps pour que l'impulsion atteigne la sonnette ; la sonnette tinte et puis se tait, jusqu'à ce qu'une autre impulsion soit donnée. De même, dans le cerveau, chaque sensation est comme le tintement d'une molécule cérébrale, l'effet d'une impulsion passagère transmise le long d'une fibre nerveuse.

S'il y avait une parfaite ressemblance entre les deux termes de cette comparaison, qui est au contraire très grossière et très superficielle, il est évident qu'il ne pourrait rien se produire dans le cerveau qui ressemblât à la mémoire. Une sonnette ne garde aucun signe auditif, aucun souvenir du tintement qui a eu lieu il y a cinq minutes; et, de la même manière, l'activité d'une molécule cérébrale, capable de sensation, pourrait ne laisser aucune trace après elle. Dans de telles conditions, il semble

que les seules impressions de relation possibles seraient celles de coexistence et de ressemblance : car la succession implique la mémoire d'un état antérieur [1].

Mais le caractère particulier de l'appareil cérébral est tel que toute fonction qui a été une fois accomplie se renouvelle très aisément, sous l'action de causes qui diffèrent plus ou moins de celles qui lui ont pour la première fois donné naissance. Le mécanisme de cette genèse des images d'impressions ou d'idées (dans le sens de Hume) pourrait s'appeler *idéation ;* mais nous n'en connaissons rien encore, quoique le fait et ses résultats nous soient assez familiers.

Pendant la veille et pendant plusieurs heures de notre sommeil, la fonction de l'*idéation* est dans une activité continuelle, sinon continue (*in continual, if not continuous, activity*). Des séries de pensées se succèdent sans interruption, même quand nous nous opposons le plus possible à l'apparition de nouvelles séries, provoquées par les sensations actuelles. La rapidité, comme l'intensité de cette évolution idéale, dépend évidemment de conditions physiologiques. Les différences considérables

1. Il n'importe pas, pour le moment, de considérer si la durée d'une impression (car on sait que toutes les actions nerveuses durent un certain temps) ne pourrait pas se prolonger au delà de l'impression qui la suit, dans le cas supposé.

qui se présentent sous ce rapport d'individu à individu sont un fait constitutionnel et tiennent à la diversité des tempéraments. D'autre part, quand on observe ces différences chez un même individu, elles relèvent de conditions variables : la faim ou la plénitude de l'estomac, l'état d'un corps fatigué ou reposé, le calme ou l'excitation de la sensibilité. L'influence de la nourriture sur les rêves, l'influence des stimulants sur la profondeur et la rapidité du courant de la pensée, les fantômes et les délires engendrés par la maladie, le haschich ou l'alcool : voilà des faits où chacun reconnaîtra la preuve que l'appareil de l'*idéation* est singulièrement disposé à se laisser affecter par des influences purement physiques.

La succession des états de conscience dans l'*idéation* n'est pas fortuite; elle obéit à la loi de l'association, loi qui peut être énoncée ainsi : Toute idée tend à être accompagnée par quelque autre idée qui est associée avec cette idée ou avec l'impression de cette idée par un rapport de succession, de contiguïté ou de ressemblance.

Ainsi l'idée du mot *cheval* se présente en ce moment à mon esprit : aussitôt, dans une succession rapide, s'éveillent d'autres idées, les quatre jambes, les sabots, les dents, le cavalier, la selle, les courses, les obstacles à franchir ; or toutes ces idées sont

liées, dans mon expérience, avec l'impression ou l'idée d'un cheval, et liées l'une avec l'autre, par les relations de contiguïté et de succession. Il n'est pas besoin de faire une grande attention à ce qui se passe dans l'esprit pour se convaincre que nos séries de pensées ne peuvent être ni suspendues ni dirigées d'une façon constante par nos désirs et nos émotions. Cependant nos pensées subissent dans une large mesure l'action de ces faits. En présence d'un désir violent ou d'une émotion, le courant de la pensée ne se développe plus en ligne droite : il semble plutôt qu'il tourbillonne autour de l'idée de l'objet qui a donné lieu à l'émotion. Tous ceux qui « ont mangé leur pain dans la douleur » savent quels étranges circuits fait le cours de nos idées autour de la pensée de l'objet qui cause notre regret ou notre remords et qui devient comme le centre de nos conceptions; de temps en temps, la pensée suit de nouvelles pistes suggérées par les associations passagères qui se présentent, mais elle revient toujours au même point central. Heureux ceux — ils sont en petit nombre — qui ont eu la chance d'échapper à la société des fâcheux dont l'idée favorite élimine tout autre sujet de conversation ! L'idée fixe du monomaniaque n'est que la forme extrême du même fait.

De même qu'il est très difficile d'écarter la pensée

dont on voudrait se débarrasser, de même les imaginations agréables que nous serions heureux de retenir, sont obligées tôt ou tard de céder la place à la multitude des sentiments qui demandent à naître dans le monde de la conscience : ce sont comme autant de possibilités psychiques ou de fantômes ennemis qui voltigent dans les limbes du cerveau et tendent à devenir les représentations matérielles de phénomènes spirituels. Dans cette forme du désir qu'on appelle *attention*, le cours de la pensée suit fermement, pendant quelque temps, la ligne désirée, mais il semble toujours que la pensée veuille s'échapper et prendre une autre direction, et les points de jonction sont si nombreux !

Les éléments de nos séries d'idées peuvent être classés de diverses manières.

Hume dit à ce sujet :

« Nous constatons par expérience que toute impression qui s'est présentée à l'esprit se présente de nouveau à lui, sous forme d'idée, et cela de deux manières différentes : ou bien, dans sa nouvelle apparition, elle garde en grande partie sa vivacité primitive, et elle est quelque chose d'intermédiaire entre l'impression et l'idée ; ou bien elle perd entièrement cette vivacité, et elle est alors une idée parfaite. La faculté par laquelle nous renouvelons nos impressions sous la première forme s'appelle *mémoire ;* l'autre est l'*imagination.* » (T. I, p. 23-24.)

Et Hume ajoute que la seule différence entre les idées de l'imagination et celles de la mémoire, à part la vivacité plus grande de celle-ci, consiste en ce que les idées de la mémoire conservent l'ordre primitif des impressions dont elles sont les copies, tandis que l'imagination « est libre de transposer et de changer l'ordre de ses idées ».

Cette dernière différence établie par Hume entre le mémoire et l'imagination est moins sujette à critique que la première, mais elle n'est pas inattaquable elle-même.

A coup sûr, la caractéristique du souvenir n'est pas la vivacité : c'est ce fait qu'il est une idée complexe, dans laquelle l'idée de ce qu'on se rappelle est liée par coexistence avec d'autres idées, et par antériorité avec les impressions présentes. Si je dis que je me rappelle A. B. une personne que j'ai connue par hasard il y a dix ans, ce n'est pas que mon idée de A. B. soit très vive, au contraire elle est extrêmement faible : c'est que cette idée est associée avec les idées d'impressions qui ont avec celles que j'appelle A. B. un rapport de coexistence, c'est que les unes et les autres se trouvent à l'extrémité de cette longue série d'idées qui me représentent le temps écoulé depuis dix ans. En fait, j'ai une idée beaucoup plus vive de M. Pickwick, ou du colonel Newcome, que de A. B., mais,

quand il s'agit de ces personnages de roman, je n'associe à l'idée de ces êtres aucune autre idée qui me permette de croire que les idées que j'en ai sont sorties du monde des impressions : aussi je les relègue dans le monde de l'imagination. D'autre part, la caractéristique de l'imagination, à rigoureusement parler, ne consiste pas dans la vivacité des images, mais dans ce fait que l'imagination, comme le fait remarquer Hume, dispose ou associe ses idées dans un ordre différent de celui des impressions d'où ces idées dérivent, ou, en d'autres termes, que la chose imaginée n'est pas arrivée. Cependant l'imagination, dans le langage ordinaire, est souvent employée comme synonyme de mémoire. On dira par exemple : « En imagination, je repassais les anciens temps. »

Il est à remarquer que Hume, par une étrange omission, s'est contenté d'insister sur ces deux classes d'idées, les souvenirs et les imaginations, et qu'il n'a pas noté l'existence d'un troisième groupe d'idées qui ont une grande importance et qui diffèrent des imaginations autant que les souvenirs, bien que, comme eux, ils soient souvent confondus dans le langage ordinaire avec les imaginations. Ce sont les idées d'attente, ou ce qu'on pourrait appeler, pour plus de brièveté, les *prévisions* (*expectations*); elles diffèrent des simples imaginations en ce

qu'elles s'associent avec l'idée de l'existence future d'impressions correspondantes, exactement comme les souvenirs contiennent l'idée de l'existence passée d'impressions correspondantes.

Les idées qui appartiennent à deux des groupes énumérés, à savoir les souvenirs et les prévisions, présentent quelques traits d'un intérêt particulier. Voyons d'abord ce qui concerne les souvenirs.

Dans le langage de Hume, toutes les idées simples sont les copies d'impressions simples. L'idée d'une simple sensation est une image, affaiblie mais exacte, de cette sensation ; l'idée d'une relation est une reproduction du sentiment de coexistence, de succession ou de ressemblance. Mais, lorsque des impressions complexes ou des idées complexes sont renouvelées comme souvenirs, il est probable que les images ne reproduisent jamais tous les détails de leurs modèles avec une parfaite exactitude, et il est certain en tout cas qu'il en est rarement ainsi. Il n'est personne qui possède une mémoire si fidèle que, à un second examen d'un objet qu'il avait déjà observé dans la nature, il ne s'aperçoive de quelque détail qu'il avait oublié. Presque tous nos souvenirs, sinon tous, sont plutôt les esquisses que les portraits des modèles qu'ils reproduisent : les traits saillants y sont nettement représentés, mais les caractères

subordonnés ou y sont obscurs ou y font complètement défaut.

Maintenant, quand plusieurs impressions complexes qui sont plus ou moins différentes l'une de l'autre se présentent successivement à l'esprit — supposons, par exemple, que, sur dix impressions qu'elles contiennent chacune, six soient absolument les mêmes, et quatre différentes de toutes les autres — il est aisé de comprendre quelle doit être la nature du résultat. La répétition des six impressions semblables renforcera les six éléments correspondants de l'idée complexe, qui par là peut acquérir une vivacité plus grande ; tandis que les quatre impressions différentes, à chaque expérience, non seulement n'acquerront pas plus de force qu'elles n'en avaient tout d'abord, mais, conformément aux lois de l'association, tendront toutes à réapparaître en même temps et se neutraliseront ainsi l'une l'autre.

Pour éclaircir la nature de cette opération mentale, on peut la comparer avec ce qui se passe dans la production des photographies composites, lorsque, par exemple, les images fournies par les physionomies de six personnes sont reçues sur la même plaque photographique pendant un sixième du temps nécessaire pour faire un seul portrait. Le résultat final est que tous les points dans lesquels les six physionomies se ressemblent ressortent avec force,

tandis que tous ceux dans lesquels elles diffèrent demeurent dans le vague. On obtient ainsi ce qu'on pourrait appeler un portrait *générique* des six personnes, par opposition au portrait *spécifique* d'une seule personne[1].

Ainsi nos idées d'impressions complexes isolées sont incomplètes d'une façon, et nos idées de plusieurs impressions complexes, plus ou moins semblables, sont incomplètes d'une autre façon, c'est-à-dire qu'elles sont *génériques* et non *spécifiques*. Il s'ensuit que nos idées des impressions en question ne sont pas, dans le sens strict du mot, les copies de ces impressions, et, de plus, elles peuvent exister dans l'esprit indépendamment du langage.

Les idées génériques qui sont composées de plusieurs expériences complexes semblables, mais non identiques, sont ce qu'on appelle communément les idées *abstraites* ou *générales*. Berkeley a essayé de prouver que toutes les idées générales n'étaient que des idées particulières unies à un certain terme qui leur donne une signification plus étendue et qui fait qu'elles rappellent à l'occasion d'autres individus semblables. Hume déclare qu'il considère cette opinion comme « une des plus grandes et des plus im-

1. Voyez, sur ce sujet des images génériques et des portraits composites, un intéressant travail de M. Galton dans la *Revue scientifique*, du 6 septembre 1879.

portantes découvertes qui aient été faites depuis ces dernières années dans la république des lettres », et il prétend la confirmer de façon à la placer « au dessus de toute discussion et de toute espèce de critique ».

Je pourrais me r isquer à dire que je doute fort qu'il ait réussi dans son entreprise; mais le sujet est des plus obscurs, et je me contenterai de la remarque suivante : Si la théorie de Berkeley paraît largement applicable à toutes les idées générales formées par l'esprit après l'acquisition du langage et à toutes celles de ces conceptions qui sont les plus abstraites, cependant les idées générales des choses sensibles peuvent être formées de la façon qui a été indiquée; elles peuvent exister indépendamment du langage. Dans nos rêves, nous voyons des maisons, des arbres et d'autres objets qui sont parfaitement reconnaissables, mais qui ne rappellent tel ou tel des objets réels que comme s'il était vu « du coin de l'œil » ou dans les tableaux d'une lanterne magique dont les foyers seraient mal établis. Un homme nous aborde qui ressemble à une figure aperçue dans le crépuscule; ou bien nous voyageons à travers des pays où toutes les parties du tableau sont vagues : les contours des collines y sont à peine marqués, les rivières n'y ont pas de rives nettement tracées. Bref, toutes ces conceptions sont les idées gé-

nériques d'un grand nombre d'impressions passées, hommes, collines, rivières. Un anatomiste, qui s'occupe avec attention d'examiner plusieurs spécimens de quelque nouvelle espèce animale, acquiert après quelque temps une conception si vive de sa forme et de sa structure que l'idée peut prendre dans son esprit une forme visible et devenir une sorte de rêve éveillé. Mais la figure qui se présente dans ce cas à l'esprit est générique et non spécifique. Ce n'est pas la copie de tel ou tel spécimen, c'est, plus ou moins, une moyenne de la série; et il n'y a pas de raison pour douter que les enfants, avant qu'ils aient appris à parler, et les sourds-muets de tout temps, aient l'esprit peuplé d'idées génériques des objets sensibles formées de cette manière.

Le souvenir, on l'a vu, est une idée complexe qui contient au moins deux éléments : en premier lieu, l'idée d'un objet ; en second lieu, l'idée d'une relation d'antériorité entre cet objet et d'autres objets actuellement présents.

Dire que quelqu'un se rappelle un événement donné, et exprimer la croyance que cet événement a eu lieu, ce sont deux manières de rendre compte d'un seul et même fait mental. Mais la première façon d'exprimer le fait du souvenir est préférable pour le moment, parce qu'elle ne présuppose cer-

tainement pas l'existence du langage dans l'esprit de celui qui se souvient; c'est ce que fait au contraire la seconde expression. On peut parfaitement avoir l'idée d'un événement A et des événements B, C, D qui l'ont suivi et qui ont précédé l'état présent E, sans que cette idée soit autre chose qu'une simple image mentale. Comment douter que l'enfant n'ait des souvenirs très précis, longtemps avant de savoir parler? Ce qui nous autorise à le croire, c'est que nous le voyons agir conformément à ses souvenirs. Or s'il agit conformément à ses souvenirs, c'est que de toute façon il croit à ses souvenirs. En d'autres termes, quoiqu'il ne parle pas encore et ne puisse énoncer une proposition qui exprime sa croyance, quoiqu'il soit incapable de dire : « La dragée était douce; » cependant l'opération psychique dont cette proposition n'est que l'expression verbale est entièrement accomplie dans l'esprit de l'enfant. L'expérience que l'enfant a faite d'un rapport de coexistence entre la dragée et un goût agréable a produit un état mental qui est à la proposition verbale ce qu'est à une idée exprimée par des mots cette disposition naturelle à produire une idée dont Descartes admet l'existence et qu'il considère comme « une idée innée ».

Le fait que les croyances de la mémoire précèdent l'emploi du langage et par conséquent sont à l'ori-

gine purement instinctives, indépendantes de toute justification rationnelle, eût été, semble-t-il, d'une grande importance pour le système de Hume, à cause des rapports de ce fait avec sa théorie de la causalité. Il est étonnant qu'il ne l'ait pas remarqué et qu'il ait toujours tenu pour accordée la certitude des souvenirs. Il vaut la peine peut-être de réparer cette omission.

Que je souffrais hier, c'est pour moi chose aussi certaine qu'aucun fait peut l'être; il n'y a pas d'effort d'imagination qui puisse me faire accueillir la croyance contraire. En même temps, je suis forcé d'admettre que le fondement de ma croyance, c'est ce fait que l'idée de souffrance est indissolublement liée dans mon esprit avec l'idée du temps qui s'est écoulé. Si quelqu'un n'était pas convaincu par cet exemple, il peut en trouver lui-même cent autres du même genre.

Cette observation et les observations semblables sont importantes à un autre point de vue. Elles prouvent que l'idée d'une seule impression forte peut être associée si solidement avec l'idée d'un certain moment de la durée qu'elle donne lieu à une croyance dont le contraire est inconcevable et qui peut, par conséquent, être appelée nécessaire. Une seule impression faible, ou médiocrement forte, peut ne pas se fixer dans la mémoire. Mais cette

défaillance de la mémoire, quand il s'agit d'impressions faibles, peut être compensée par la répétition de ces impressions ; et ce que Hume appelle la coutume ou l'habitude n'est que la répétition des expériences :

« Partout où la répétition d'un acte, d'une opération particulière, produit une disposition à renouveler le même acte, la même opération, sans qu'il soit besoin que le raisonnement ou un acte intellectuel intervienne, nous disons que cette disposition est l'effet de la *coutume*. Mais, en employant ce mot, nous ne prétendons pas avoir donné la raison ultime de cette disposition; nous voulons seulement indiquer un principe de la nature humaine qui est universellement admis et qui est bien connu par ses effets. » (T. IV, p. 52.)

On a montré qu'une prévision est une idée complexe, qui, comme le souvenir, comprend deux éléments. L'un est l'idée d'un objet, l'autre l'idée d'une relation de succession entre cet objet et un autre objet actuellement présent. Le raisonnement qui s'applique aux souvenirs s'applique aussi aux prévisions. Attendre un événement donné [1] et croire qu'il arrivera sont simplement deux formes d'expression pour un même fait. En outre, de même que nous appelons croyance un souvenir verbale-

1. Nous n'avons pas de mot pour exprimer les souvenirs faibles ; mais les prévisions faibles jouent un si grand rôle dans les affaires humaines que nous les distinguons sous les noms d'*espérances* et de *craintes*, comme les émotions de plaisir et de peine qui s'associent à elles.

ment exprimé, nous donnons aussi le même nom à une prévision, quand elle est dans le même cas. Le fait déjà cité, qu'un enfant avant de savoir parler agit conformément à ses souvenirs, est aussi la preuve que l'enfant est capable de former des prévisions. Bien qu'il ne sache encore ni le sens du mot « dragée », ni celui du mot « douce », il est déjà en pleine possession de cette idée complexe, qui, le jour où il aura appris à se servir du langage, prendra la forme de cette proposition verbale : « La dragée sera douce. »

Ainsi les croyances de prévision, au moins sous leur forme virtuelle, sont, comme les croyances de souvenir, antérieures au langage, et, comme elles, ne peuvent être justifiées par la logique. En fait, les croyances de prévision ne sont que des souvenirs renversés. L'association d'idées qui est le fondement de la prévision doit exister sous forme de souvenir avant de pouvoir jouer son rôle nouveau, et, comme le dit Hume :

« ... Il est certain que nous avançons une proposition au moins intelligible, sinon vraie, lorsque nous affirmons que, ayant été témoins de la rencontre contraire de deux objets, la chaleur et le feu, par exemple, le poids et la solidité, nous sommes déterminés, par la coutume, à attendre l'un dès l'apparition de l'autre. Cette hypothèse semble même la seule qui puisse expliquer pourquoi nous tirons de mille cas une inférence que nous ne sommes pas capables de tirer d'un

seul cas, quoique ce cas soit identique à tous les autres...

« La coutume est donc le grand guide de la vie humaine. C'est ce principe seul qui rend l'expérience utile et qui fait que nous attendons pour l'avenir une suite d'événements semblables à ceux qui se sont produits dans le passé. »

« Toute croyance de fait ou d'existence réelle dérive de quelque objet présent à la mémoire ou aux sens, et de la liaison que la coutume a établie entre cet objet et un autre; en d'autres termes, après avoir constaté, dans plusieurs cas, que deux espèces d'objets, le feu et la chaleur, la neige et le froid, sont toujours unis l'un à l'autre, si le feu ou la neige se présente de nouveau à nos sens, notre esprit est entraîné par la coutume à attendre la chaleur ou le froid, et par conséquent à *croire* que cette qualité doit exister, que nous la découvrirons en examinant de plus près l'objet. Cette croyance résulte nécessairement de ce que l'esprit est placé dans les circonstances qui viennent d'être définies; dans ce cas, la croyance est une opération de l'âme aussi nécessaire que peut l'être le sentiment de l'affection quand nous recevons des bienfaits, ou celui de la haine quand on nous fait du mal. Toutes ces opérations sont des espèces d'instincts naturels, qu'aucun raisonnement, qu'aucun travail de pensée et d'intelligence n'est capable de produire ou de prévenir. » (T. IV, p. 52-56.)

La seule observation qui convienne ici, c'est que Hume a eu tort d'attacher une importance exclusive à cette répétition des expériences, qui mérite seule proprement qu'on lui donne le nom de coutume. Le proverbe dit: « Enfant brûlé craint le feu; » et quiconque en fera l'expérience reconnaîtra qu'une seule brûlure est tout à fait suffisante pour établir cette indissoluble croyance que le contact du feu et la douleur vont ensemble.

Puisqu'elle est une espèce de mémoire renversée, la prévision obéit aux mêmes lois que la mémoire. Par conséquent, s'il est vrai, comme le dit Hume, qu'une croyance de prévision est dans la plupart des cas établie par la coutume, c'est-à-dire par la répétition d'impressions faibles, il est certain aussi qu'elle peut être parfaitement engendrée par une seule expérience vive. En l'absence du langage, le souvenir d'un fait particulier ne saurait être fortifié par la répétition. Il est évident qu'un fait qui a eu lieu ne peut se produire de nouveau avec le même cortège d'associations de coexistence et de succession. Mais le souvenir de la coexistence et de la succession des impressions peut être indéfiniment fortifié par le retour d'impressions semblables qui se produisent dans le même ordre, quand bien même les associations collatérales seraient tout à fait différentes; en fait, les idées de ces impressions deviennent des idées génériques.

Si je me rappelle qu'un morceau de glace que j'ai touché hier était froid, rien ne peut renforcer le souvenir de ce fait particulier; au contraire, ce souvenir peut s'affaiblir, en l'absence de tout objet qui le rappelle. Mais, si je touche aujourd'hui un autre morceau de glace, l'association est renouvelée, et par suite le souvenir de cette association est renforcé. A raison de ce simple fait que l'expérience est

répétée, il devient tout à fait impossible pour nous de penser au contact de la glace sans penser qu'elle est froide. Mais ce qui d'un côté renforce notre souvenir est aussi, d'un autre côté, ce qui confirme notre prévision. Non seulement nous ne pouvons penser que nous avons touché de la glace sans nous rappeler qu'elle était froide, mais nous ne pouvons non plus penser que nous en toucherons à l'avenir, sans prévoir que nous la trouverons froide. Ainsi une prévision, si forte qu'on ne saurait la changer ni la détruire, peut être engendrée par des expériences répétées. Et il est important de remarquer que de semblables prévisions peuvent être formées sans que la conscience y participe. Dans mon cabinet de toilette se trouve un bidon ordinairement plein d'eau, que j'ai l'habitude de soulever afin d'y prendre de l'eau pour me laver. Il arrive parfois que le domestique oublie de le remplir, et alors, quand je le saisis par la poignée, je sens qu'il vient à moi brusquement. Dans ce cas, une longue association m'a déterminé à prévoir que le bidon avait un poids considérable, et, bien que je n'y prenne pas garde, mon effort musculaire se règle sur cette prévision.

L'opération qui consiste à renforcer le souvenir d'une succession de faits, et en même temps à affermir la prévision de la même succession, est ce qu'on appelle communément une *vérification.*

L'impression B a été fréquemment observée à la suite de l'impression A. L'association qui en résulte est représentée comme le souvenir, A ↣ B. Lorsque l'impression A paraît de nouveau, l'idée de B la suit, associée avec l'idée de l'apparition immédiate de l'impression B. Si en effet l'impression B se produit, on dit que la prévision est vérifiée; en même temps, le souvenir A ↣ B est renforcé et donne lieu à son tour à une prévision plus vive. Et la vérification plusieurs fois renouvelée peut rendre cette prévision si forte que sa non-vérification soit inconcevable.

CHAPITRE V

LES PHÉNOMÈNES DE LA VIE MENTALE CHEZ LES ANIMAUX

Dans le cours des précédents chapitres, nous avons plus d'une fois appelé l'attention sur ce fait que les éléments de la conscience et les opérations mentales qui étaient l'objet de notre discussion existent indépendamment du langage et antérieurement au langage.

S'il faut accorder quelque importance aux arguments fondés sur l'analogie, il y a de très fortes raisons pour croire que les enfants, avant qu'ils aient appris à parler, et que les sourds-muets eux aussi, possèdent ces impressions auxquelles les hommes qui ont acquis la faculté du langage donnent le nom de sensations; qu'ils ont les impressions de relation; que des séries d'idées se déroulent dans leurs esprits; qu'ils forment des idées générales avec leurs

idées particulières, et que, parmi ces idées, les idées de souvenir et de prévision occupent la place la plus importante : car, en leur qualité de croyances virtuelles, ces idées servent de fondements à l'action. Cette conclusion, à vrai dire, est de celles qu'on n'a jamais révoquées en doute, bien qu'on n'ait jamais pu en démontrer la vérité; et puisqu'elle offre un haut degré de probabilité, puisqu'il est impossible de prouver qu'elle soit fausse, nous sommes tout à fait dans notre droit en l'acceptant au moins comme une hypothèse utile.

Mais, si nous l'acceptons, nous devons l'étendre et l'appliquer à un bien plus grand nombre d'êtres vivants. En effet, quelque autorité qui s'attache aux arguments donnés pour établir l'existence chez les petits enfants et chez les sourds-muets des phénomènes essentiels de l'esprit, la même autorité appartient, il faut l'avouer, aux raisons qui peuvent être invoquées pour établir que les animaux ou du moins les animaux supérieurs ont une intelligence. Nous devons reconnaître que Hume n'exagère rien quand il dit :

« Je ne connais pas de vérité plus certaine que celle qui accorde que les bêtes sont douées de pensée et de raison aussi bien que les hommes. La preuve en est si évidente, que l'homme le plus stupide et le plus ignorant ne s'y trompe pas lui-même. » (T. I, p. 232.)

A vrai dire, c'est un des cas peu nombreux où la conviction qui entraîne l'homme stupide et ignorant se fortifie encore par les raisonnements de l'homme intelligent, et où la croyance voit ses fondements s'élargir à chaque progrès de la connaissance.

Ce n'est pas seulement l'observation des actions des animaux qui nous oblige avec une force presque irrésistible à leur attribuer des états intellectuels semblables à ceux qui accompagnent les actions correspondantes de l'homme; c'est aussi la comparaison minutieuse, instituée par les anatomistes et les physiologistes, entre les organes que nous savons être les éléments constitutifs de l'appareil de la pensée chez l'homme, et les organes correspondants chez l'animal. Cette comparaison, en effet, a démontré la parfaite similitude de ces organes, non seulement, sous le rapport de la structure, aussi profondément que le microscope peut faire pénétrer notre regard, mais aussi, au point de vue des fonctions, dans la mesure où les fonctions peuvent être déterminées par l'expérience. Pour tout homme familiarisé avec ces recherches, il ne saurait être un seul instant douteux que, dans les limites de nos observations et de nos expériences, la structure et les fonctions du système nerveux sont essentiellement les mêmes chez un chien, chez un singe et chez un homme. De plus, objecter que nous devons

nous arrêter exactement au point où les preuves directes nous font défaut, et refuser de croire que la ressemblance qui va déjà si loin s'étend encore au delà, ce serait une pure argutie. On ne dit pas que Robinson Crusoë, lorsqu'il vit imprimée sur le sable la trace d'un pied humain, ait eu la moindre envie de supposer que l'auteur de cette trace unique n'avait qu'une seule jambe.

Au point de vue de la structure, et si l'on s'en rapporte aux analyses les plus rigoureuses du microscope, l'œil, l'oreille, les organes olfactifs, les nerfs, la moelle épinière, le cerveau d'un singe ou d'un chien, tous ces organes correspondent aux organes analogues de l'individu humain. Coupez un nerf, et la paralysie de la sensibilité se manifeste aussi bien dans un cas que dans l'autre; exercez une pression sur le cerveau ou administrez un narcotique, et les signes de l'intelligence disparaissent chez l'animal comme chez l'homme. Si nous avons quelque motif de croire que les changements qui se produisent normalement dans la substance cérébrale de l'homme donnent lieu à des états de conscience, nous avons les mêmes raisons de penser que les divers mouvements de la substance cérébrale chez un singe ou chez un chien donnent naissance aux mêmes effets.

Un chien agit comme s'il éprouvait toutes les

différentes espèces d'impressions sensibles dont nous sommes nous-mêmes capables. De plus, il dirige ses mouvements exactement comme s'il avait les impressions de distance, de forme, de succession, de ressemblance et de dissemblance, qui nous sont familières, en d'autres termes comme si les impressions de relation étaient engendrées dans son esprit de la même façon qu'elles le sont dans le nôtre. Les chiens endormis ont souvent l'air de rêver. S'il en est ainsi, il faut admettre que l'*idéation* se développe chez eux pendant qu'ils dorment, et, dans ce cas, il n'y a plus de raison pour douter que pendant la veille ils aient conscience de certaines séries d'idées. Ce n'est pas tout : que les chiens, étant capables d'idées, aient des souvenirs et des prévisions, et aussi les croyances virtuelles dont ces états sont les fondements, c'est ce qui ne saurait guère faire question pour tout homme qui est habitué à leurs façons d'agir. Enfin il n'y a pas, semble-t-il, d'argument solide qui nous interdise de supposer que les chiens forment des idées générales des choses sensibles. Un des traits les plus curieux du caractère du chien, c'est sa badauderie naturelle, sa tendance à éprouver du respect pour le décorum, pour la bonne tenue extérieure. Le même chien qui aboie furieusement contre un mendiant laissera passer sans opposition un homme bien mis. N'est-

ce pas la preuve qu'il associe l'idée générale des haillons et de la saleté avec l'idée d'aversion, et l'idée d'un costume propre et élégant avec l'idée d'affection ?

En résumé, il paraît malaisé de trouver quelque bonne raison pour refuser aux animaux supérieurs tout état mental, toute opération qui ne suppose pas l'emploi des symboles auditifs ou visuels dont se compose le langage; et la psychologie comparée vient confirmer le rang que l'anatomie comparée assigne à l'homme par rapport au reste du règne animal. De même que l'anatomie comparée est en état de démontrer que l'homme physique n'est que le dernier terme d'une longue série de formes, qui descend par gradations insensibles des mammifères de l'ordre le plus élevé aux particules informes de protoplasma vivant qui marquent les frontières incertaines du monde animal et du monde végétal, de même la psychologie comparée, bien qu'elle ne soit encore qu'une science toute jeune, très inférieure pour l'avancement à sa sœur aînée, tend elle aussi aux mêmes conclusions.

En l'absence d'un système nerveux distinct, nous n'avons pas le droit d'attendre ce qui en est le produit, c'est-à-dire la conscience. Même chez ces espèces animales où l'appareil nerveux ne dépasse pas dans son développement le degré représenté

chez l'homme par le cordon spinal et par les parties inférieures du cerveau, l'argument de l'analogie laisse sans fondement l'hypothèse de l'existence de n'importe quelle forme de la conscience. Mais, avec l'addition d'un appareil nerveux correspondant à notre cerveau, il est permis de supposer l'apparition des formes les plus simples de la conscience, ou des sensations ; on conçoit qu'elles peuvent d'abord exister, sans avoir la faculté de se renouveler, c'est-à-dire sans souvenir, et par conséquent sans *idéation*. A un degré plus haut, un appareil de corrélation peut venir s'ajouter au système nerveux, jusqu'à ce que, tous ces organes se développant davantage, l'animal s'élève enfin à la condition la plus haute que puisse atteindre un animal muet.

Un remarquable exemple de la sagacité de Hume, c'est qu'il a compris l'importance d'une branche de la science, dont on peut à peine dire même aujourd'hui qu'elle existe. Dans un passage remarquable, il trace hardiment dans ses principales lignes le plan de la psychologie comparée :

« Toute théorie qui explique les opérations de l'entendement, ou l'origine et l'association des passions de l'homme, acquerra un surcroît d'autorité, s'il est prouvé que la même théorie est nécessaire à l'explication des mêmes phénomènes chez tous les autres animaux. Nous allons soumettre à cette épreuve l'hypothèse que nous avons proposée dans nos réflexions précédentes pour rendre compte de tous les

raisonnements d'expérience, et nous espérons que ce nouveau point de vue confirmera toutes nos réflexions antérieures.

« En premier lieu, il semble évident que les animaux, comme les hommes, apprennent beaucoup de l'expérience et infèrent que les mêmes événements résulteront toujours des mêmes causes. A l'aide de ce principe, ils acquièrent la connaissance des propriétés les plus communes des objets extérieurs, et peu à peu, dès leur naissance, ils amassent, comme dans un trésor, des connaissances diverses sur la nature du feu, de l'eau, de la terre, des pierres, des hauteurs, des profondeurs, etc., et sur les effets que toutes ces choses produisent. L'ignorance et l'inexpérience des jeunes animaux se distinguent nettement de l'habileté et de la prudence de leurs aînés, qui ont appris, grâce à de longues observations, à éviter tout ce qui peut les blesser, à rechercher tout ce qui peut leur procurer aise ou plaisir. Un cheval qui a été exercé dans la campagne sait reconnaître quelle hauteur il est capable de franchir; il ne se hasardera jamais à tenter un saut qui dépasserait ses forces et son adresse. Un vieux lévrier laissera aux plus jeunes la partie la plus fatigante de la chasse, il se postera lui-même de façon à saisir le lièvre au passage; et toutes les conjectures auxquelles il se livre à cette occasion ne procèdent évidemment que de l'observation et de l'expérience.

« Cette vérité est encore mieux démontrée par les effets de la discipline et de l'éducation sur les animaux, puisque, par une distribution convenable des châtiments et des récompenses, on peut les dresser aux actions les plus contraires à leurs instincts et à leurs tendances naturelles. N'est-ce pas l'expérience qui rend le chien craintif, qui lui apprend à redouter une douleur, quand vous le menacez ou quand vous levez le fouet pour le battre? N'est-ce pas l'expérience encore qui l'habitue à répondre quand vous prononcez son nom, qui lui fait inférer que par ce son arbitraire vous le distinguez au milieu de tous ses camarades, et que vous avez l'intention de l'appeler quand vous prononcez ce nom d'une certaine façon et avec un certain accent?

« Dans tous ces cas, nous pouvons observer que l'animal fait des inférences en dehors des faits qui frappent immédiatement ses sens, et que ces inférences sont entièrement fondées sur son expérience passée, son esprit attendant à la suite de l'événement présent les mêmes conséquences qu'il a toujours vues dériver des événements semblables.

« *En second lieu*, il est impossible que ces inférences de l'animal aient pour principe n'importe quelle suite d'arguments ou de raisonnements, par où il arriverait à conclure que les mêmes effets suivent les mêmes causes, et que la nature, dans sa marche et dans ses opérations, est toujours identique à elle-même. Car des arguments de cette nature, si toutefois ils existent, seraient assurément trop abstraits pour être saisis par des intelligences si imparfaites; puisque, pour les découvrir et les observer, il ne faut pas moins que l'extrême attention d'un génie philosophique. Les animaux ne sont donc pas guidés dans leurs inférences par des raisonnements, pas plus que les enfants, pas plus que la plupart des hommes ne le sont dans leurs actions et leurs conclusions ordinaires, pas plus que les philosophes eux-mêmes, qui dans leur vie active sont semblables au vulgaire et se laissent diriger par les mêmes maximes. La nature doit avoir ménagé quelque autre principe, d'un usage plus facile et d'une application plus générale. Une opération aussi essentielle pour la vie que l'inférence des causes aux effets ne pouvait être confiée aux opérations lentes et incertaines du raisonnement et de l'argumentation. La chose peut être douteuse pour les hommes, mais elle est du moins hors de question pour l'animal; et, cette conclusion une fois solidement établie dans un cas, nous avons, d'après les règles de l'analogie, de fortes raisons de croire qu'elle doit être universellement acceptée, sans exception ni réserve. C'est la coutume seule qui détermine l'animal, à l'occasion de chaque objet qui frappe ses sens, à inférer l'existence de l'objet qui l'accompagne habituellement, et qui, à l'apparition de l'un, excite l'imagination à concevoir l'autre et à le concevoir avec cette vivacité particulière de sentiment que

nous appelons *croyance.* Aucune autre explication ne peut être donnée de cette opération pour les classes supérieures, comme pour les classes inférieures, de tous les êtres sensibles qu'il nous est donné de connaître et d'observer. » (T. IV, p. 122-4.)

On remarquera que Hume semble mettre en opposition l' « inférence de l'animal » et l' « opération du raisonnement chez l'homme ». Mais ce serait se méprendre tout à fait sur sa pensée, que lui attribuer l'intention de faire entendre par là qu'il y a entre ces deux opérations quelque différence réelle. L'inférence de l'animal est une croyance virtuelle de prévision ; l'acte de l'argumentation ou du raisonnement, chez l'homme, est fondé lui aussi sur des croyances virtuelles de prévision, qui se forment dans l'esprit humain de la même façon que dans l'esprit de l'animal. Mais chez les hommes, grâce au langage, l'état mental qui constitue la croyance virtuelle est représenté par une proposition verbale, et devient ainsi ce que tout le monde reconnaît pour une croyance. L'erreur que Hume combat, c'est que la proposition ou l'expression verbale d'une croyance a fini par être prise pour une réalité, tandis qu'elle est simplement un symbole; c'est que le raisonnement et la logique qui n'ont affaire qu'aux propositions sont regardés comme nécessaires pour légitimer les faits naturels que les propositions

symbolisent. C'est une erreur analogue à celle qui consiste à supposer que la monnaie est le fondement de la richesse, tandis qu'elle est seulement le symbole absolument fictif de la propriété.

Dans le passage qui suit immédiatement celui que nous avons cité, Hume admet quelques opinions qui pourraient être retournées contre lui et devenir de graves objections contre ses propres doctrines :

« Si les animaux doivent à l'observation une partie de leurs connaissances, il y en a cependant beaucoup d'autres qu'ils reçoivent d'emblée des mains de la nature : ce sont celles qui dépassent de beaucoup la mesure de capacité qu'ils possèdent dans les circonstances ordinaires, et dans lesquelles ils font peu ou point de progrès, malgré une plus longue pratique et la prolongation de leurs expériences. C'est ce que nous appelons l'*instinct*, que nous sommes disposés à admirer comme quelque chose d'extraordinaire, et qui reste inexplicable, malgré tous les efforts de l'entendement humain. Mais peut-être notre étonnement cessera, ou tout au moins diminuera, si nous considérons que le raisonnement d'expérience lui-même, qui nous est commun avec les bêtes et duquel dépend toute la conduite de notre vie, n'est pas autre chose qu'une espèce d'instinct ou de puissance mécanique qui agit en nous à notre insu, et qui, dans ses principales opérations, n'obéit pas à ces relations ou comparaisons d'idées qui sont l'objet propre de nos facultés intellectuelles.

« Bien que ce soit un instinct d'une nature différente, ce n'en est pas moins un instinct qui enseigne à l'homme à éviter le feu, comme c'est un instinct aussi qui apprend à l'oiseau, avec tant de précision, l'art de couver et toute l'économie de l'élevage des petits. » (T. IV, p. 125, 126.)

Le parallèle établi ici entre l'homme qui évite le feu, et l'oiseau qui instinctivement couve ses œufs, est inexact. L'homme évite le feu, lorsqu'il a expérimenté la douleur qui cause la brûlure ; mais l'oiseau couve ses œufs dès sa première ponte, et par conséquent avant qu'il ait acquis la moindre expérience de l'incubation. Pour que la comparaison fût exacte, il serait nécessaire qu'un homme évitât le feu la première fois qu'il le voit : ce qui certainement n'est pas la vérité.

Le mot instinct est un mot très vague et mal défini. On l'emploie communément pour désigner tout acte, ou même tout sentiment qui n'est pas dicté par un raisonnement conscient, qu'il soit ou non le résultat d'une expérience antérieure. C'est l' « instinct » qui guide le poussin à peine éclos lorsqu'il picote un grain de blé ; l'amour paternel et maternel est encore un fait « instinctif » ; l'homme qui se noie et qui s'accroche au premier objet venu le fait « instinctivement » ; la main qui par hasard a touché un objet brûlant se retire par instinct. Ainsi l'instinct représente tout ce qui résulte d'un simple mouvement réflexe, dans lequel il n'est pas nécessaire que l'organe de la conscience intervienne pour diriger vers un but déterminé un ensemble d'actes réfléchis et nettement conscients.

Mais cet emploi vague du mot instinct est en réa-

lité d'accord avec la nature des choses : car il est tout à fait impossible de tirer une ligne de démarcation entre les actions réflexes et les instincts. Si l'on verse une goutte d'acide sur l'un des côtés d'une grenouille, l'animal s'efforce de l'enlever en se frottant avec sa patte du même côté ; et, si l'on empêche cette patte de se mouvoir, l'animal accomplit la même opération, au prix d'un plus grand effort, avec son autre patte. Il y a là un exemple remarquable du développement de l'instinct. Mais en même temps il n'est pas moins vrai que l'action tout entière est une opération réflexe due à la moelle épinière, et qui s'accomplirait encore quand bien même le cerveau de l'animal aurait été détruit. Entre cette opération et une simple action réflexe, il y a toute une série de degrés. De même, lorsqu'un enfant prend le sein de sa mère, il est impossible de dire si son action mérite d'être appelée instinctive ou réflexe.

Cependant les actes qu'il est d'usage d'appeler instinctifs chez les animaux sont de telle nature que, accomplis par des hommes, ils impliqueraient toute une série d'idées et d'inférences; et c'est un problème intéressant, quoique apparemment insoluble, que celui de rechercher si ces actes sont oui ou non accompagnés par des modifications cérébrales analogues à celles qui chez les hommes don-

nent lieu à des idées et à des inférences. Lorsqu'un poussin becquette un grain, par exemple, faut-il croire qu'il se produit d'abord en lui certaines sensations, accompagnées d'un sentiment de relation entre le grain et son propre corps; puis le désir de manger le grain, enfin la volonté de le saisir? Ou bien ces sensations ne sont-elles que l'expression sensible de la série actuellement représentée d'une façon consciente?

C'est la dernière opinion qui est la plus vraisemblable; mais on ne peut nier que la première alternative ne soit possible elle aussi. Seulement, dans ce cas, la série d'états de conscience est telle qu'on pourrait l'exprimer dans le langage par une série de propositions, et qu'elle témoignerait, comme une preuve positive, de l'existence d'idées innées au sens de Descartes. En fait, un poulet qui se piquerait de métaphysique, et qui réfléchirait sur les opérations mentales de sa conscience emplumée, pourrait invoquer ce fait pour prouver que, dès la première action de sa vie, il a supposé l'existence du moi et du non-moi, et connu le rapport de ces deux termes.

A parler sérieusement, si l'on accorde l'existence des instincts, il faut accorder aussi l'existence possible des idées innées, dans le sens le plus étendu qu'ait jamais imaginé Descartes. En fait, comme

nous l'avons vu, Descartes a expliqué ce qu'il entendait par idées innées, en citant, comme faits analogues, les maladies transmises par l'hérédité, ou encore les particularités mentales héréditaires, par exemple la générosité. D'autre part, les tendances mentales héréditaires peuvent être justement appelées des instincts, et plus justement encore on peut comprendre dans la même catégorie ces dispositions spéciales qui constituent ce que nous appelons le génie.

L'enfant qui dessine spontanément dès qu'on lui a mis un crayon dans la main; Mozart, qui dès ses plus jeunes années manifeste son talent musical; Bidder enfant, qui, sans avoir appris l'arithmétique, opère sur les nombres les plus compliqués; Pascal enfant, qui de lui-même retrouve Euclide : autant d'exemples d'hommes dont on peut dire qu'ils ont été dirigés par l'instinct, aussi bien que le castor et l'abeille. L'homme de génie est une espèce à part, et il faut le distinguer de celui qui n'est qu'un artisan habile, parce que chez l'homme de génie agissent de puissantes tendances innées : la culture peut sans doute les développer, mais elle ne peut les créer, pas plus que l'horticulteur ne peut faire qu'un chardon porte des figues. Ici encore, la comparaison de l'esprit avec un instrument musical est exacte. A force d'art et d'habileté, on peut faire rendre beaucoup

de sons musicaux à un sifflet de deux sous ; mais, malgré tout, ce sifflet ne saurait lutter avec la voix humaine. Les puissances musicales innées de l'instrument et celles de l'organe naturel présentent une différence infinie.

CHAPITRE VI

LANGAGE. PROPOSITIONS RELATIVES AUX VÉRITÉS NÉCESSAIRES

Bien que nous puissions accepter la conclusion de Hume et accorder que les animaux dépourvus de langage sont eux aussi capables de penser, de juger, de raisonner, il doit être cependant bien entendu qu'il y a une différence importante dans le sens de ces expressions, suivant qu'on les applique aux animaux qui possèdent ou à ceux qui ne possèdent pas la faculté du langage. Pour ces derniers, les pensées sont exclusivement des séries de sentiments (*feelings*); pour les autres, les pensées sont en outre les idées des signes qui représentent les sentiments et qu'on appelle les « mots ».

En fait, un mot est un signe écrit ou parlé, dont l'idée est si intimement associée par la répétition à l'idée du sentiment simple ou complexe qu'il re-

présente, que l'association est indissoluble. Un Anglais, par exemple, ne peut penser au mot *dog* sans avoir aussitôt l'idée du groupe d'impressions que ce mot désigne; et réciproquement ce groupe d'impressions, s'il se présente à l'esprit, évoque aussitôt l'idée du mot *dog*.

L'association des mots avec les impressions et les idées constitue le langage, et le langage se rapproche de la perfection à mesure que les différences et les nuances qui existent entre les idées, entre les impressions, sont mieux représentées par la diversité correspondante de leurs noms.

Les noms des impressions et des idées simples et aussi les noms des groupes des impressions et des idées complexes qui coexistent ou se succèdent, considérées *per se,* sont des substantifs, par exemple couleur, chien, argent, bouche; tandis que les noms des impressions et des idées considérées comme les parties ou les attributs d'un tout complexe sont des adjectifs. Ainsi la couleur rouge, considérée comme un élément de l'idée complexe de la rose, devient l'adjectif *rouge;* le fait de manger de la viande, attribut de l'idée du chien, est représenté par *carnivore;* la blancheur, comme partie de l'idée de l'argent, devient l'abjectif *blanc,* et ainsi de suite.

Le mécanisme verbal employé pour l'expression

de la croyance s'appelle affirmation (*predication*), et, comme toutes nos croyances expriment des idées de relation, nous pouvons dire que le signe de l'affirmation est le symbole verbal d'un sentiment de relation. Les mots qui servent à exprimer l'affirmation sont les verbes. Si je dis « argent » et puis « blanc », je ne fais qu'énoncer deux mots; mais si j'interpose entre eux le mot « est », j'exprime ma croyance à la coexistence du sentiment de la blancheur avec les autres sentiments qui constituent la totalité de l'idée complexe d'argent ; en d'autres termes, j'affirme que la « blancheur » est l'attribut de l'argent.

Dans l'exemple précédent, le verbe exprime l'affirmation et pas autre chose : c'est une simple copule. Mais, dans la grande majorité des cas, le verbe est le signe d'une idée complexe, et c'est par sa forme seule qu'il exprime l'affirmation. Ainsi, dans cette phrase : « L'argent brille », le verbe *briller* est le signe du sentiment de l'éclat, et le signe de l'affirmation consiste dans la forme « *brille* ».

La forme des verbes assure encore un autre résultat. Grâce à de légères modifications, les verbes indiquent qu'une croyance ou une affirmation est un souvenir, ou une prévision. Ainsi la phrase : « L'argent *a brillé* », exprime un souvenir; « L'argent *brillera* », une prévision.

La forme verbale qui exprime une affirmation est ce qu'on appelle une proposition. Par conséquent, toute proposition est l'équivalent verbal d'une croyance; et comme toute croyance est ou bien une conscience immédiate, ou bien un souvenir, ou bien une prévision, comme de plus toute prévision est réductible à un souvenir, il s'ensuit que toutes les propositions expriment en dernière analyse soit des états immédiats de conscience, soit des souvenirs. La proposition qui affirme A de X doit signifier ou bien que ce fait est attesté actuellement par ma conscience, par exemple si je dis que deux couleurs placées en ce moment sous mes yeux ressemblent l'une à l'autre; ou bien que A est indissolublement uni à X dans ma mémoire; ou encore que A est indissolublement uni à X dans mes prévisions. Mais on a déjà vu que la prévision est seulement une expression de la mémoire.

Hume ne discute pas la nature du langage; mais tout ce qui nous reste à dire sur ses doctrines philosophiques a trait à la valeur et à l'origine des propositions verbales, de sorte que l'esquisse sommaire qui précède sur les rapports du langage avec les opérations de la pensée ne passera pas, nous l'espérons, pour un hors-d'œuvre.

Dans l'examen qu'il fait des propositions verbales où l'esprit humain enferme ses croyances, Hume a

parcouru un champ intellectuel si vaste, qu'il serait impossible de le suivre dans tous les détours de ce long voyage, au moins dans les limites imposées à cet essai. Je compte par conséquent me borner à l'étude des propositions qui concernent : 1° les vérités nécessaires; 2° l'ordre de la nature; 3° l'âme; 4° le déisme; 5° les passions et la volonté; 6° les principes de la morale.

Les vues de Hume sur les vérités nécessaires, et particulièrement sur la causalité, ont contribué plus qu'aucune autre partie de son système à lui assigner un rang éminent dans l'histoire de la philosophie.

« Tous les objets des recherches de la raison peuvent, dit-il, se diviser en deux catégories : d'une part les *relations d'idées*, d'autre part les *choses de fait*. A la première catégorie appartiennent les sciences telles que la géométrie, l'algèbre et l'arithmétique, en un mot, toutes les affirmations qui sont ou intuitivement ou démonstrativement certaines. Dire que *le carré de l'hypothénuse est égal aux carrés des deux côtés*, c'est exprimer une relation entre ces deux figures. Dire que *trois fois cinq est égal à la moitié de trente*, c'est exprimer une relation entre ces nombres. Les propositions de cette espèce se découvrent par la seule opération de la pensée et ne dépendent en rien des choses qui existent dans l'univers. N'y eût-il ni cercle ni triangle dans la nature, les vérités démontrées par Euclide n'en conserveraient pas moins pour toujours leur certitude et leur évidence.

« Les choses de fait, qui constituent la seconde classe des

objets de la raison humaine, n'ont pas une certitude qui s'établisse de la même manière ; et l'évidence qui leur est propre, quoique grande, n'est pas de même nature. Le contraire d'un fait est toujours possible, car ce contraire n'implique pas contradiction, et l'esprit le conçoit avec la même facilité, avec la même clarté que s'il était conforme aux faits. *Le soleil ne se lèvera pas demain*, est une proposition tout aussi intelligible, tout aussi peu contradictoire, que l'affirmation contraire : *Le soleil se lèvera*. Nous perdrions notre peine à vouloir en démontrer la fausseté. En effet, si l'on pouvait en démontrer la fausseté, c'est qu'elle impliquerait contradiction et que l'esprit serait incapable de la concevoir. » (T. IV, pp. 32, 33.)

Il s'en faut que la distinction des vérités de la géométrie et des autres formes de la vérité soit exprimée avec cette force dans le *Traité;* mais, comme Hume a formellement désavoué en ces matières toutes les opinions que ne contient pas l'*Essai,* nous pouvons nous en tenir là. Il convient donc de considérer avec attention le passage cité, pour juger l'importance de l'affirmation de Hume, lorsqu'il dit que les vérités des mathématiques sont certaines d'une certitude intuitive ou démontrée, en d'autres termes qu'elles sont nécessaires, et qu'elles diffèrent à ce point de vue des autres formes de la croyance.

Que faut-il entendre par cette assertion que « les propositions de cette espèce se découvrent par la seule opération de la pensée et ne dépendent en rien des choses qui existent dans l'univers » ?

Supposez qu'il ne se produise rien dans l'univers qui ressemble aux impressions de la vue et du toucher, quelle idée pourrions-nous avoir même d'une ligne droite, et à plus forte raison d'un triangle et des relations des côtés d'un triangle ? La proposition fondamentale de toute la philosophie de Hume, c'est que les idées sont copiées sur les impressions : par conséquent, s'il n'y avait pas des impressions de la ligne droite et du triangle, il n'y aurait pas non plus d'idées de ces objets. Mais ce que nous appelons univers n'est pas autre chose que la somme de nos impressions actuelles et de nos impressions possibles.

D'un autre côté, si la conception du nombre dérive des relations de nos impressions dans l'espace ou dans le temps, ces impressions doivent exister dans la nature, c'est-à-dire dans l'expérience, avant que leurs relations puissent être perçues. La forme et le nombre ne sont que des mots qui expriment certaines relations entre les choses de fait. Si un homme n'a point perçu par la vue ou le toucher la différence d'une ligne droite et d'une ligne courbe, courbe et droit ne sauraient avoir plus de sens pour lui que rouge et bleu pour un homme aveugle.

Cet axiome : « Des quantités égales à une troisième sont égales entre elles, » n'est qu'un cas particulier de l'affirmation de la ressemblance. Sans l'existence dans l'univers d'une ou plusieurs impressions

correspondantes, il est évident que cette affirmation ne serait pas possible. Mais qu'est-ce qu'une existence dans l'univers, sinon une impression?

Si l'on analyse avec rigueur toutes les propositions qui sont dites « vérités nécessaires », on se convaincra qu'elles sont de deux sortes : ou bien elles dépendent de la convention que suppose toute possibilité de langage intelligible, savoir que les termes conserveront toujours le même sens; — ou bien ce sont des propositions dont la négation contredit telle ou telle association établie dans notre mémoire ou dans nos prévisions, association qui est un fait indissoluble; ou bien elles sont la négation de quelque fait immédiat de conscience.

Cette « vérité nécessaire » A = A signifie simplement que la perception appelée A sera toujours A. Cette autre vérité nécessaire : « deux lignes droites ne peuvent enfermer un espace, » signifie que nous n'avons pas le souvenir et que nous ne pouvons admettre la prévision d'un cas semblable. Enfin nier cette autre vérité nécessaire : « La pensée existe actuellement dans mon esprit, » ce serait nier la conscience même.

A cette assertion de Hume que l'évidence des choses de fait est inférieure à l'évidence des relations d'idées, on peut répondre justement qu'un grand nombre de choses de fait ne sont que des rela-

tions d'idées. Si je dis que le rouge ne ressemble pas au bleu, je prononce un jugement sur une relation d'idées, mais c'est là aussi une chose de fait, et la proposition contraire est inconcevable. Si je me rappelle quelque chose qui est arrivé il y a cinq minutes, ce souvenir est une chose de fait; et en même temps ce souvenir exprime une relation entre l'événement que je me rappelle et le temps présent. Il est tout à fait inconcevable pour moi que cet événement ne soit pas arrivé, de sorte que ma certitude sur ce point est aussi forte que celle que je pourrais avoir touchant n'importe quelle vérité nécessaire. En vérité, celui-là est un homme très sage, ou très vertueux, ou très heureux, et peut-être les trois à la fois, qui a traversé toute l'existence sans accumuler une multitude de croyances nécessaires qu'il donnerait beaucoup pour pouvoir révoquer en doute.

Nous dépasserions notre but si nous poussions plus loin pour le moment la discussion sur ce sujet. Il suffit de remarquer que les différences, quelles qu'elles soient, qui séparent les vérités mathématiques et les autres vérités, ne sauraient justifier la thèse de Hume. Et il est de toute façon impossible de prouver que l'autorité qui accompagne les premiers principes mathématiques soit due à d'autres

1. Hume cependant déclare expressément que les « souvenirs de notre mémoire » font partie des choses de fait (t. IV. p. 33).

causes que les suivantes : d'abord, les expériences qui se rapportent à ces principes sont les premières qui se présentent à l'esprit; ensuite, elles se renouvellent avec une si parfaite constance que nous avons le droit, selon les lois ordinaires de l'*idéation,* de prévoir que les associations qui en résultent seront extrêmement solides, sans compter que la vérification perpétuelle des prévisions fondées sur elles achève la soudure qui les lie.

Ainsi, si les axiomes des mathématiques sont innés, il semble que la nature ait pris une précaution inutile, puisque l'évolution ordinaire de l'association aurait pu suffire pour leur conférer tous les caractères d'universalité et de nécessité qu'ils possèdent actuellement.

Si Hume a eu le tort de faire des assertions inutiles au sujet des autres vérités nécessaires, il s'exprime du moins avec une parfaite clarté à propos du principe de causalité : « Tout ce qui commence d'exister a une cause, » lorsqu'il se demande si cette proposition est, et dans quel sens elle est, une vérité nécessaire, lorsqu'enfin il cherche, une fois sa nature connue, quelle est son origine.

Sur le premier point, Hume nie que le principe de causalité soit une vérité nécessaire, dont le contraire serait inconcevable. Mais les preuves qu'il

donne, dans les *Essais*, à l'appui de cette assertion, ne sont pas rigoureusement concluantes :

« Il n'est pas d'objet, dit-il, qui, par les qualités qu'il manifeste à nos sens, découvre soit la cause qui l'a produit, soit les effets qu'il peut lui-même produire, et notre raison ne saurait jamais, sans l'aide de l'expérience, faire la moindre inférence relativement à l'existence réelle et aux choses de fait. » (T. IV, p. 35.)

Hume donne de nombreux éclaircissements en faveur de cette assertion, qui, à vrai dire, ne saurait être mise sérieusement en doute ; mais de ce que nous sommes incapables de dire quelle cause a précédé ou quel effet suivra un événement, s'ensuit-il que nous ne devions pas nécessairement supposer que cet événement a eu une cause et qu'il aura un effet ? Le savant qui découvre un nouveau phénomène peut ignorer complètement la cause de ce phénomène, mais il n'hésitera pas à la chercher. Et, si vous lui demandez pourquoi il le fait, il vous répondra probablement : « Parce qu'il doit y avoir une cause ; » ce qui revient à dire que sa croyance à la causalité est une croyance nécessaire.

Il est vrai que, dans le *Traité*, Hume, comme on dit, prend le taureau par les cornes :

« ..... Comme toutes les idées distinctes peuvent être séparées l'une de l'autre, et comme les idées de cause et

d'effet sont évidemment distinctes, il nous sera facile de concevoir un objet qui, tout à l'heure, n'existait pas, et qui maintenant existe, sans lui associer l'idée distincte d'une cause ou d'un principe producteur. » (T. I, p. 111.)

Si Hume s'était contenté d'établir ce qu'il croyait être une question de fait, s'il s'était abstenu de donner des raisons superflues pour démontrer ce qui ne peut être prouvé ou contredit que par l'expérience personnelle, sa position eût été plus forte : car, sur le terrain des faits, il semble qu'il ait tout à fait raison. Tout homme qui laisse son imagination flotter comme dans un rêve éveillé peut expérimenter à un moment l'existence et le moment d'après la non-existence de phénomènes qui ne lui suggèrent pas l'idée du rapport de cause à effet. Ce n'est pas tout : pour le vulgaire qui ne réfléchit pas, il est certain que les neuf dixièmes des faits journaliers n'éveillent pas l'idée de la relation de causalité; bien plus, le vulgaire nie, pratiquement au moins, l'existence de cette relation, en attribuant ces faits au hasard. Que de joueurs seraient surpris, si on leur disait que la chute d'un dé sur une de ses faces est l'effet d'une cause définie, tout autant que le fait de la chute elle-même ! Il y a un proverbe qui dit : « Le vent souffle où il lui plaît. » Des hommes réfléchis eux-mêmes n'apprennent pas sans surprise que la forme et la crête de chaque

vague qui, poussée par le vent, vient se briser sur le rivage, que la direction de chaque parcelle d'écume qui fuit devant la brise, sont les effets de causes définies ; et que tous ces faits peuvent à ce titre être déterminés et déduits des lois du mouvement et des propriétés de l'air et de l'eau. Enfin, il y a un grand nombre de personnes très intelligentes qui se font gloire de croire fermement que nos volontés n'ont pas de cause, ou que la volonté est sa cause à elle-même, ce qui est ou bien la même chose ou une contradiction dans les termes.

Mais, en argumentant pour établir ce qui nous paraît être une proposition vraie, Hume fait un cercle vicieux : car la majeure, savoir que toutes nos idées distinctes peuvent être séparées dans la pensée, suppose précisément résolue la question qu'il débat.

En réalité, le fait de savoir si l'idée de causalité est nécessaire ou ne l'est pas n'a qu'une très petite importance. En effet, dire qu'une idée est nécessaire, c'est simplement affirmer que le contraire de cette idée est inconcevable ; et le fait que le contraire d'une croyance est inconcevable est peut-être une présomption en faveur de la vérité de cette croyance, mais ce n'est pas certainement une preuve.

Dans l'expérience bien connue qui consiste à toucher un seul objet rond, une boule de marbre par

exemple, avec deux doigts croisés l'un sur l'autre, il nous est absolument impossible de concevoir que nous n'avons pas deux objets ronds sous nos doigts. De même, bien que la lumière ne soit certainement qu'une sensation excitée dans le cerveau, il est tout à fait impossible de la concevoir autrement que comme une qualité extérieure. De même encore, si nous touchons un objet avec une canne, non seulement nous sommes irrésistiblement entraînés à croire que la sensation de contact se produit à l'extrémité de la canne, mais nous sommes tout à fait incapables de concevoir que cette sensation a réellement lieu dans notre tête. Ainsi, dans ces différents cas, ce qui est inconcevable n'en est pas moins évidemment vrai. Ce que nous croyons et ce que nous ne croyons pas est également nécessaire et également erroné.

D'ordinaire, pour établir que le principe de causalité ne peut dériver de l'expérience, on insiste sur ce fait que l'expérience prouve seulement qu'un grand nombre d'objets ont une cause, tandis que le principe déclare que *tous* les objets ont une cause. Le syllogisme suivant : « Beaucoup de choses qui commencent d'exister ont une cause ; A a commencé d'exister, donc A a une cause, » est évidemment un syllogisme captieux. Cette objection est parfaitement juste dans les limites de sa portée. Le

principe de causalité ne saurait être déduit d'une proposition générale qui serait seulement le résumé de l'expérience. Mais il ne s'ensuit pas que la prévision ou la croyance exprimée par cet axiome ne soit pas un résultat de l'expérience, résultat antérieur à la formule, logiquement injustifiable, que nous employons pour l'exprimer, et tout à fait indépendant de cette formule.

En fait, le principe de causalité ressemble à toutes les autres croyances de prévision, en ce qu'il est le symbole verbal d'un acte de l'esprit purement automatique, acte qui est tout à fait en dehors de la logique (*extra-logical*) et qui serait contraire à la logique (*illogical*) si l'expérience ne venait constamment lui donner raison. L'expérience, comme nous l'avons vu, nous approvisionne de souvenirs : ces souvenirs engendrent des prévisions ou des croyances ; — pourquoi il en est ainsi, c'est ce que pourront éclaircir plus tard les recherches de la physiologie cérébrale. — Mais chercher la raison des faits dans les symboles verbaux qui les expriment et se montrer étonné de ne pas l'y trouver, c'est assurément une méthode singulière. L'œuvre de Hume a été précisément de ramener l'attention de la proposition verbale sur le fait psychique dont cette proposition est le symbole :

« Lorsqu'un objet naturel ou un événement se présente, il est impossible, même à l'esprit le plus pénétrant et le plus sagace, de découvrir et même de conjecturer, sans l'aide de l'expérience, ce qui en résultera, de porter sa vue au delà de l'objet qui est immédiatement présent à sa mémoire ou à ses sens. Un seul cas, une seule expérience, où nous avons observé la succession de deux événements, ne suffit pas pour nous autoriser à établir une règle générale et à prédire ce qui arrivera dans les cas semblables : ce serait en effet une inqualifiable témérité de juger du cours entier de la nature d'après une simple expérience, quelque exacte et certaine qu'elle fût. Mais lorsque nous avons vu, dans tous les cas, deux phénomènes se suivre et s'associer, nous n'avons plus aucun scrupule à prédire l'un, dès l'apparition de l'autre, et à employer cette forme de raisonnement qui seule peut nous assurer des choses de fait ou d'existence. Nous appelons l'un la *cause* et l'autre l'*effet*. Nous supposons qu'il existe entre eux quelque rapport; nous attribuons au premier un pouvoir qui lui permet de produire infailliblement l'autre et de le faire avec la certitude la plus complète et la nécessité la plus forte... Mais une pluralité de cas et un seul cas exactement semblable ne diffèrent qu'en un point : c'est que la répétition d'expériences semblables détermine l'esprit, par une sorte d'habitude, à prévoir, dès l'apparition d'un phénomène, le phénomène qui lui est ordinairement associé, et de croire qu'il se produira... La première fois que l'on voit un mouvement communiqué par impulsion, comme dans le choc de deux billes sur une table de billard, on ne dira pas qu'il y a entre les deux mouvements un *rapport*, on dira qu'il y a une *rencontre*. Mais, si l'on a observé plusieurs cas du même genre, on n'hésitera plus à affirmer qu'il y a *rapport*. Quel est donc le changement qui a fait naître cette nouvelle idée de *rapport?* Pas autre chose que le *sentiment* que nous avons de la liaison de ces faits dans notre imagination, et de la tendance qui nous pousse à prévoir l'existence de l'un, dès l'apparition de l'autre. Lorsque nous disons par conséquent qu'il y a un

rapport entre deux objets, nous voulons dire simplement que ce rapport s'est établi dans notre esprit, et avec lui la possibilité de l'inférence qui fait que l'un de ces phénomènes est la preuve de l'autre : conclusion qui est peut-être extraordinaire, mais que semble légitimer une évidence suffisante. » (T. IV, p. 87, 89.)

Dans la troisième partie du *Traité* (XVe section), sous ce titre : *Règles pour juger des causes et des effets*, Hume esquisse la méthode qu'il faut suivre pour rattacher les effets à leurs causes, méthode qui, si je ne me trompe, n'a pas fait de progrès depuis Hume, jusqu'à l'apparition de la *Logique* de Stuart Mill. Des quatre méthodes de Mill, celle qu'il appelle méthode de concordance (*agreement*) est indiquée par Hume dans le passage suivant :

« Quand plusieurs objets différents produisent le même effet, ce doit être par suite de quelque qualité commune que nous découvrons en eux. En effet, des effets semblables impliquant des causes semblables, nous devons toujours attribuer la causalité à la circonstance où se manifeste la ressemblance. » (T. I, p. 229.)

De même, Hume établit les principes de la *méthode de différence :*

« La différence dans les effets de deux objets semblables doit procéder de la particularité qui les distingue. Car, des causes semblables produisant toujours des effets semblables, s'il survient un cas où notre attente est déçue, nous devons

conclure que cette irrégularité dérive de quelque différence dans les causes. » (T. I, p. 230.)

Dans le paragraphe suivant, la *méthode des variations concomitantes* est esquissée :

« Quand un objet croît ou diminue en même temps que sa cause, on doit considérer cette circonstance comme un effet complexe, qui est comme la somme des différents effets produits par les différentes parties de la cause. L'absence ou la présence de l'une des parties de la cause passe alors pour être en rapport avec l'absence ou la présence d'une partie proportionnée de l'effet. Cette rencontre constante prouve suffisamment qu'une partie est la cause de l'autre. Nous devons cependant prendre garde de ne pas tirer une pareille conclusion d'un trop petit nombre d'expériences. » (T. I, p. 230.)

Enfin la règle suivante, quoique imparfaitement établie, contient au moins une idée vague de la *méthode des résidus :*

« ... Un objet qui existe pendant quelque temps dans toute son intégrité, sans qu'un certain effet se produise, n'est pas la seule cause de cet effet : il faut en outre l'assistance de quelque autre principe qui favorise et active son opération. Car, des effets semblables procédant toujours de causes semblables, et cela dans le même lieu et dans le même temps, si ces effets se trouvent pour un temps séparés, cela prouve qu'il manque quelque chose à leurs causes. » (T. I, p. 230.)

Outre la notion fondamentale, rapport nécessaire entre la cause et l'objet, nous trouvons sans aucun

doute dans nos esprits l'idée de quelque chose qui est contenu dans la cause, qui produit l'effet, et ce quelque chose, nous l'appelons force, pouvoir ou énergie. Hume explique la force, le pouvoir, en le ramenant à une association qui s'établit entre les choses inanimées, et le sentiment de résistance ou le sentiment d'effort que nous expérimentons, lorsque notre corps donne naissance ou tout au contraire s'oppose au mouvement.

Si je lance une balle, j'ai la conscience d'un effort qui cesse dès que ma main a lâché la balle; si je reçois un coup de balle, j'ai la conscience d'une résistance qui touche à sa fin lorsque la balle s'arrête. Dans le premier cas, j'ai une forte tendance à concevoir que quelque chose est passé de moi dans la balle, et, dans le second cas, que j'ai reçu quelque chose de la balle. Saisissez-vous un morceau de fer dans le voisinage d'un aimant puissant? Vous éprouverez avec vivacité ce sentiment que l'aimant fait effort pour attirer le morceau de fer, de la même façon que vous vous efforcez vous-même de le pousser dans la direction opposée.

Comme le dit Hume :

« Un être vivant ne peut mettre en mouvement les corps extérieurs sans éprouver le sentiment d'un *nisus*, d'un effort; de même, tout animal reçoit une impression ou un sentiment du choc de out objet extérieur qui se meut. Ces

sensations, qui sont exclusivement animales et dont nous ne pouvons *a priori* tirer d'inférence, nous sommes pourtant disposés à les transporter dans les objets inanimés et à supposer que ces objets éprouvent aussi quelques sentiments analogues, lorsqu'ils communiquent ou reçoivent le mouvement. » (T. IV, p. 91, *note.*)

Et cependant il n'est pas plus grossièrement absurde de supposer que la sensation de la chaleur existe dans le feu, qu'il ne le serait d'imaginer que la sensation subjective de l'effort ou de la résistance que nous ressentons en nous-mêmes peut exister dans les objets extérieurs, quand ils se trouvent avec d'autres objets dans le rapport de cause à effet.

Nous aurions, dit-on, le droit de supposer que la relation de cause à effet contient quelque chose de plus qu'une succession invariable, parce que nous avons conscience de déployer un pouvoir lorsque nous agissons comme causes ou lorsque nous voulons. A cet argument Hume répond que nous ne connaissons rien de ce prétendu pouvoir, excepté le sentiment d'effort ou de résistance, et que nous n'avons pas le plus petit moyen de savoir si ce pouvoir a quelque rapport avec la production du mouvement corporel ou des changements psychiques. Et il remarque, comme Descartes et Spinoza l'ont fait avant lui, que, dans le cas du mouvement volontaire, ce que nous voulons n'est pas la conséquence immédiate de la volition, mais quelque chose qui en

est séparé par une longue chaîne de causes et d'effets. Si la volonté est la cause du mouvement d'un membre, elle peut l'être seulement comme le garde-barrière qui donne l'ordre d'avancer est la cause du mouvement de transport qui fait passer un train d'une station à une autre.

« Nous apprenons par l'anatomie que l'objet immédiat sur lequel s'exerce la puissance du mouvement volontaire n'est pas le membre qui est mis en mouvement, mais certains muscles, certains nerfs et les esprits animaux, et peut-être encore quelque chose de plus ténu et de plus inconnu ; c'est à travers ces intermédiaires que le mouvement se propage successivement avant d'atteindre le membre dont le mouvement est l'objet immédiat de la volonté. Peut-on demander une preuve plus forte pour établir que le pouvoir qui accomplit toute cette opération, loin d'être directement et entièrement connu par un sentiment intérieur de la conscience, est au dernier degré mystérieux et inintelligible. Dans le cas qui nous occupe, l'esprit veut un certain événement ; aussitôt un autre événement se produit qui nous est inconnu et qui diffère totalement de celui que nous avons voulu ; ce second événement en produit un autre également inconnu, jusqu'à ce qu'enfin, après une longue succession, l'événement désiré finisse par se produire. » (T. IV, p. 78.)

Un argument plus fort encore à faire valoir contre ceux qui attribuent une existence objective au pouvoir ou à la force, sur la foi de notre prétendue intuition directe du pouvoir dans les actes volontaires, peut ressortir de ce fait incontestable que nous ne savons pas et ne pouvons savoir que la volonté est

la cause d'un mouvement du corps; tandis qu'il y a beaucoup à dire en faveur de l'opinion qui veut qu'elle soit non la cause, mais seulement l'antécédent ou le concomitant de ce mouvement. Mais nous examinerons ci-après avec plus de soin la nature de la volonté.

CHAPITRE VII

L'ORDRE DE LA NATURE. LES MIRACLES

Si nos croyances de prévision sont fondées sur nos croyances de mémoire, et si les anticipations de l'esprit ne sont pas autre chose que des souvenirs renversés, il s'ensuit nécessairement que toute croyance de prévision implique cette croyance générale que l'avenir aura quelque ressemblance avec le passé. Depuis la première heure de notre expérience, cette croyance ne cesse pas d'être vérifiée, et l'homme âgé en vient à soupçonner que l'expérience n'a plus rien à lui offrir de nouveau. Et lorsque nous nous rappelons l'expérience des générations successives, lorsqu'un seul livre peut aujourd'hui nous faire connaître plus de choses que Mathusalem lui-même n'aurait pu en apprendre, s'il avait consacré à l'étude toutes les heures éveillées de ses

mille ans d'existence; lorsque nous acquérons la preuve que les désordres apparents de l'univers ne sont que les pulsations périodiques et intermittentes d'un ordre caché qui agit lentement, et que la merveille d'une année devient la banalité d'un siècle; lorsqu'un examen répété et minutieux ne révèle jamais de solution de continuité dans la chaîne des causes et des effets, et que l'édifice entier de la vie pratique repose sur notre foi dans la continuation de cet ordre : alors la croyance que la chaîne des effets et des causes n'a jamais été et ne sera jamais interrompue, cette croyance, dis-je, devient une des convictions humaines les plus puissantes et les plus légitimes. Ce sera donc de notre part une requête raisonnable, si nous demandons à ceux qui voudraient imposer à notre créance d'admettre des interruptions réelles de cet ordre de la nature, de vouloir bien produire en faveur de leur opinion des preuves dont la force soit, je ne dis pas égale, mais supérieure, à celles qui ont entraîné notre conviction.

Tel est l'argument essentiel que fait valoir Hume dans sa fameuse discussion sur les miracles, et on a le droit de dire que cet argument est irréfutable. Mais il faut reconnaître que Hume a enveloppé le noyau de son argumentation dans une coque dont la solidité est douteuse.

Ici, comme dans toutes les discussions, la première condition, c'est d'avoir une idée nette du sens des termes employés. Disputer sur la possibilité des miracles, et, si la possibilité est établie, sur le degré de créance qu'il faudrait leur accorder, c'est battre l'air avec un bâton, tant que les disputeurs ne se sont pas accordés sur le sens du mot « miracle ».

Hume, moins précis ici qu'il ne l'est d'habitude, mais comme pour se conformer aux usages des partisans du miracle, définit le miracle « une violation des lois de la nature », ou « la transgression d'une loi de la nature par une volonté particulière de la divinité, ou par l'intervention de quelque agent invisible. »

« Il doit y avoir, dit-il, en opposition à l'événement miraculeux, une complète uniformité d'expérience : sans cela, cet événement ne mériterait pas le nom de miracle. Or, comme une expérience uniforme équivaut à une preuve, il s'ensuit que l'existence de tout miracle a contre elle une preuve directe et complète; et une preuve de cette nature ne peut être détruite, et le miracle rendu croyable, que par une preuve contraire qui lui soit supérieure. » (T. IV, p. 134.)

Toutes les assertions de ce passage prêtent le flanc à de sérieuses objections.

Le mot « miracle », — *miraculum,* — dans son sens primitif et vrai, signifie seulement quelque chose de merveilleux.

Cicéron l'applique aux rêveries des philosophes, *portenta et miracula philosophorum somniantium,* aussi volontiers que nous l'appliquons nous-mêmes aux prodiges des prêtres. La source de l'étonnement que cause le miracle à ceux qui y croient, c'est précisément qu'ils s'imaginent qu'il dépasse ou contredit l'expérience ordinaire.

Définir le miracle une « violation des lois de la nature », c'est, en réalité, employer un langage qui, vu le caractère du sujet, ne peut être justifié. En effet, « nature » ne signifie ni plus ni moins que la somme des phénomènes qui s'offrent à notre expérience, la totalité des événements passés, présents et futurs. Tout événement peut être considéré comme une partie de la nature, jusqu'à preuve du contraire. Or précisément ici cette preuve est impossible.

Hume pose les questions suivantes :

« Pourquoi est-il plus que probable que tous les hommes doivent mourir ? que le plomb ne peut de lui-même rester suspendu en l'air? que le feu consume le bois et s'éteint dans l'eau? N'est-ce pas parce que ces événements sont conformes aux lois de la nature, et qu'il faudrait une violation de ces lois, en d'autres termes, un miracle, pour les empêcher? » (T. IV, p. 133.)

Mais la réponse est facile : tous ces événements sont simplement « plus que probables ». Il est vrai

que cette probabilité peut atteindre un degré si élevé que nous sommes excusables de dire, dans le langage ordinaire, que les événements contraires sont impossibles. Donner le nom de « loi de la nature » à notre expérience souvent vérifiée, cela n'ajoute rien à sa valeur, cela n'augmente pas dans la plus petite proportion la probabilité que cette expérience se vérifiera encore, probabilité qui dérive uniquement de la fréquence des vérifications antérieures.

Si un morceau de plomb venait à rester suspendu de lui-même dans l'air, l'événement serait sans doute un miracle, c'est-à-dire un événement extraordinaire ; mais aucun de ceux qui sont exercés aux méthodes scientifiques n'irait s'imaginer qu'il y a eu là une violation des lois de la nature. Le savant dans ce cas s'occuperait simplement de rechercher dans quelles conditions a pu se produire un phénomène si inattendu; il élargirait son expérience et modifierait sa conception jusque-là trop étroite des lois de la nature.

L'autre définition donnée par Hume : « Le miracle est la transgression d'une loi de la nature par une volonté particulière de la divinité, ou par l'intervention de quelque agent invisible » (T. IV, p. 134, en note), est encore moins soutenable. Car on nous parle d'un grand nombre de miracles qui sont l'œu-

vre avouée, non de la divinité ni de quelque agent invisible, mais de Belzébuth et de ses compères, ou de quelques hommes qui n'avaient rien d'invisible.

Ne répétons pas qu'il est absurde de supposer qu'un événement qui se produit est la violation des lois qui précisément ne sont connues que par l'observation des événements qui se produisent : mais sur quelle espèce de preuves pouvons-nous nous appuyer pour légitimer cette conclusion que tel ou tel événement est l'effet d'une volonté particulière de la divinité, ou de l'intervention de quelque agent invisible, c'est-à-dire qui échappe à toute sensation? Il peut en être ainsi sans doute : mais comment prouver en effet qu'il en est ainsi? Si l'on dit que l'événement dépasse le pouvoir des causes naturelles, je demande qu'on le prouve. L'éphémère a de meilleures raisons pour considérer un coup de tonnerre comme un fait surnaturel, que l'homme capable d'expérimenter même une fraction infinitésimale de la durée n'a de motifs pour croire que l'événement le plus surprenant possible est en dehors du domaine des causes naturelles.

« Tout ce qui est intelligible, et peut être distinctement conçu, n'implique pas contradiction, et il n'y a pas de démonstration, d'argumentation, de raisonnement abstrait *a priori*, qui puisse en démontrer la fausseté. » (T. IV, p. 44.)

Ainsi parlait Hume, avec une justesse parfaite, dans son *Essai* intitulé *Doutes sceptiques*. Or un miracle, c'est-à-dire un changement complet dans l'ordre habituel de la nature, est une chose intelligible, qui peut être distinctement conçue et qui n'implique pas contradiction : par conséquent, selon les principes de Hume lui-même, aucun argument démonstratif ne peut en prouver la fausseté.

Néanmoins, par une contradiction absolue avec ses propres principes, Hume dit ailleurs :

« C'est un miracle que le retour à la vie d'un homme mort, parce que cela n'a été observé dans aucun temps ni dans aucun pays. » (T. IV, p. 134.)

En d'autres termes, il y a, en opposition à un pareil fait, une parfaite uniformité d'expérience, et par suite, si ce fait a lieu, il constitue une violation des lois de la nature. Ou bien, pour mieux mettre à nu l'absurdité du raisonnement, ce qui n'est jamais arrivé ne doit jamais arriver sans une transgression formelle des lois de la nature. En fait, si un homme mort revenait à la vie, cela prouverait, non que telle ou telle loi de la nature a été violée, mais que ces lois, même quand elles expriment les résultats d'une expérience très longue et absolument uniforme, sont cependant fondées sur des connaissances incomplètes et ne doivent être acceptées

que comme les fondements d'une prévision plus ou moins légitime.

En résumé, la définition du miracle donné comme une suspension ou une violation de l'ordre de la nature renferme une contradiction : car tout ce que nous savons de l'ordre de la nature dérive des observations faites sur le cours ordinaire des événements, parmi lesquels le prétendu miracle se dresse précisément comme une exception. D'autre part, il n'y a pas d'événement si extraordinaire qu'il soit impossible; et par suite, si par le mot miracle nous entendons seulement « un fait extrêmement surprenant », il n'y a pas de raison solide pour nier la possibilité d'un tel fait.

Mais, si de la question de la possibilité des miracles, considérés *in abstracto* et de quelque façon qu'on les définisse, nous passons à la question de savoir quelles sont les raisons qui légitiment notre croyance à tel ou tel miracle particulier, les arguments de Hume ont une tout autre valeur. Ils se réduisent simplement en effet à énoncer les préceptes du sens commun, que l'on peut résumer dans cette règle : « Plus un fait est en désaccord avec l'expérience antérieure, plus complète doit être la preuve qui nous autorise à y croire. » C'est sur ce principe que nous nous réglons dans toutes les

affaires de notre vie. Si l'on me dit qu'on a vu un cheval pie à Piccadilly, je le crois sans hésitation. La chose en elle-même n'a rien que de vraisemblable, et il n'y a pas de motif pour qu'on veuille me tromper. Mais, si la même personne me dit qu'elle a vu un zèbre au même endroit, je pourrais être tenté d'hésiter avant d'accepter son témoignage, à moins que je ne puisse m'assurer pleinement, et que mon interlocuteur connaissait auparavant les zèbres, et qu'en ce moment il dispose de toutes ses facultés d'observation. Si cependant mon interlocuteur m'apprend qu'il a aperçu un centaure descendant cette fameuse avenue, je refuserai énergiquement de le croire sur parole, et cela, même s'il était le plus saint des hommes et prêt à supporter le martyre pour témoigner de sa foi. En pareil cas, je pourrais ne pas suspecter la sincérité du témoin; ce que je révoquerais seulement en doute, c'est sa compétence, qui malheureusement n'a pas grand rapport avec la bonne foi ou l'énergie de la conviction.

En vérité, je ne vois guère quel témoignage pourrait suffire pour me garantir l'existence d'un centaure vivant. Pour aller jusqu'au bout de l'hypothèse, supposons que feu Jean Müller, de Berlin, le plus grand des anatomistes et des physiologistes de mon temps, ait affirmé simplement qu'il a eu occasion de voir un centaure vivant, je serais assuré-

ment ébranlé par la force d'une assertion qui émanerait d'un homme de cette autorité; cependant il me serait difficile même alors de faire plus que suspendre mon jugement. Car, après tout, il y aurait plus de probabilité encore pour que l'auteur fût tombé dans quelque erreur en interprétant les faits qu'il a observés, qu'il n'y en a pour l'existence réelle d'un animal tel que le centaure. Pas même une monographie sommaire composée par un observateur très compétent, accompagnée de figures et donnant la mesure numérique des diverses parties d'un centaure, publiée dans des circonstances telles qu'il serait impossible que la falsification ou la mauvaise interprétation ne fût immédiatement démasquée, rien ne saurait décider un homme de science à penser qu'il a agi consciencieusement en exprimant sa croyance à l'existence d'un centaure sur la foi d'un témoignage.

Cette hésitation, avant d'admettre l'existence d'un animal tel que le centaure, n'est nullement un scepticisme qui mérite des reproches : il faut au contraire lui accorder des éloges; elle n'est que de la bonne foi scientifique. Elle n'a pas besoin, pour être légitime, d'impliquer, et en fait pour moi elle n'implique pas, l'hypothèse *a priori* que le centaure est un animal impossible, ou que son existence, si elle se réalisait, violerait les lois de la nature. Sans aucun

doute, l'organisation d'un centaure présente pour un anatomiste et un physiologiste un grand nombre de difficultés pratiques; un bon nombre des généralisations de notre expérience présente, qu'il nous plaît d'appeler des lois de nature, seraient bouleversées par l'apparition d'un tel animal, de sorte que nous aurions à organiser des lois nouvelles pour répondre à cette extension de notre expérience. Tout homme raisonnable admettra sans doute que les possibilités de la nature sont infinies, qu'elles comprennent même des centaures; mais il n'hésitera pas à s'en tenir fermement pour le moment au vers de Lucrèce : *Nam certe ex vivo centauri non fit imago*, et à rejeter le fardeau entier de la preuve de l'existence du centaure sur les épaules de ceux qui lui demandent d'y croire.

Jugés d'après les règles du bon sens comme d'après celles de la science, règles qui sont au fond les mêmes, tous les « miracles » sont des centaures, ou ne sont pas des miracles ; et les hommes de sens et de science les considèrent selon les mêmes principes. Tout homme qui désire rester dans les limites de ce qu'il a le droit d'affirmer ne se permettra pas de dire qu'il est impossible que le soleil et la lune se soient jamais arrêtés dans la vallée d'Ajalon, ou que les murs d'une cité se soient écroulés au son de la trompette, ou que l'eau ait été changée en vin,

sous prétexte que de tels événements sont contraires à l'expérience uniforme et qu'ils violent les lois de la nature. Car, quoi qu'il fasse pour prouver le contraire, dès demain ces événements peuvent entrer eux-mêmes dans l'ordre de la nature. Mais le sens commun et la loyauté l'obligent également à réclamer, de ceux qui veulent qu'il croie à l'existence réelle de semblables événements, des preuves d'une force proportionnée à leur invraisemblance, des preuves au moins aussi puissantes que celles que serait tenu de produire l'homme qui prétendrait avoir vu un centaure, à moins qu'il ne se résignât à passer soit pour un homme plus que crédule, soit pour un homme moins qu'honnête.

Mais y a-t-il des miracles rapportés par l'histoire, dont l'évidence satisfasse clairement aux exigences de la logique la plus simple et aussi de la moralité la plus élémentaire ?

Hume répond à cette question sans la moindre hésitation, et avec l'autorité d'un historien de profession :

« Il n'y a pas, dans toute la durée de l'histoire, un seul miracle qui soit attesté par un nombre assez considérable d'hommes, d'une honnêteté, d'une éducation, d'une science assez incontestables, pour que nous soyons assurés qu'ils ne se sont pas fait illusion à eux-mêmes ; par des témoins d'une intégrité si sûre, qu'ils échappent à tout soupçon de mensonge volontaire, investis d'un tel crédit, d'une telle

réputation aux yeux du genre humain, qu'ils aient eu beaucoup à perdre dans le cas où leur fausseté eût été découverte, et en même temps attestant des faits accomplis si publiquement, dans un endroit du monde si fréquenté, qu'il leur fût impossible de ne pas être démasqués : or toutes ces circonstances sont nécessaires pour nous donner une pleine confiance dans le témoignage des hommes. » (T. IV, p. 135.)

Ce sont là de graves assertions, mais il est peu probable qu'elles soient récusées par ceux qui font profession de peser les preuves et qui n'accordent leur créance qu'avec un sentiment profond de la responsabilité morale qu'ils encourent en l'accordant.

Il est probable que, parmi les personnes qui proclament leur foi aux miracles, il en est peu qui aient considéré les conditions nécessaires pour justifier cette foi au cas où se présenterait aujourd'hui devant nous un thaumaturge avoué. Supposons, par exemple, qu'on affirme que A. B. est mort et que C. D. l'a ressuscité. Admettons que A. B. et C. D. soient l'un et l'autre dignes de foi et d'un honneur irréprochable; qu'en outre C. D. soit le plus proche héritier de A. B. et qu'il ait par conséquent de puissantes raisons pour ne pas le rappeler à la vie; que toutes les personnes en relation avec A. B., gens respectables et qui lui portaient une vive affection, ou qui de façon ou d'autre étaient intéressés à le voir vivre plus longtemps, déclarent qu'ils l'ont vu mourir. Enfin imaginons

encore qu'après sa résurrection A. B. a été vu par tous ses amis, par tous ses voisins, que sa déclaration et celle de tous ces témoins, attestant qu'il est encore vivant, ont été recueillies devant un magistrat d'une intégrité et d'une pénétration d'esprit bien connues : est-ce que tout cela suffira pour constituer même une présomption en faveur du prétendu miracle opéré par C. D.? Il est incontestable que non. Car, dans cette chaîne de preuves, c'est l'anneau le plus important qui fait défaut, savoir la preuve que A. B. était réellement mort. La certitude d'observateurs vulgaires sur un point tel que celui-là est absolument sans valeur. Et même le témoignage des médecins, à moins qu'ils ne soient des hommes d'une science et d'une habileté extraordinaires, peut n'avoir que peu de prise en pareil cas. A moins qu'une rigoureuse observation thermométrique n'ait prouvé que la température du corps était descendue au-dessous d'un certain point, à moins que la rigidité cadavérique des muscles n'ait été nettement établie, tous les symptômes ordinaires de la mort peuvent être trompeurs, et l'intervention de C. D. peut n'avoir pas eu sur la résurrection de A. B. plus d'influence que tel ou tel événement fortuit dont l'existence a coïncidé.

On dira, il est vrai, qu'une telle coïncidence serait plus étonnante que le miracle lui-même : cepen-

dant l'histoire nous fait connaître des coïncidences aussi merveilleuses.

Le 19 février 1842, sir Robert Sale occupait Jellalabad avec un petit nombre de soldats anglais, et, attendant de jour en jour l'attaque d'une armée d'Afghans, très supérieure en force, il avait employé trois mois à améliorer par un travail incessant les fortifications de la ville. Akbar Khan n'était plus qu'à quelques milles, et un assaut de ses troupes paraissait imminent. Mais ce matin-là un tremblement de terre « détruisit presque toute la ville, renversa la plus grande partie des parapets, la porte principale avec les bastions adjacents et une partie du nouveau bastion qui la protégeait. Trois autres bastions furent aussi presque détruits, plusieurs brèches pratiquées dans les courtines; du côté de Peychaver, il y avait une ouverture tout à fait accessible qui mesurait quatre-vingts pieds de long; le fossé était comblé, et la descente facile. Ainsi, en un moment, les travaux de trois mois étaient en grande partie détruits[1]. »

S'il fût arrivé que Akbar Khan donnât des ordres pour l'assaut à la première heure de cette matinée du 19 février, quel est le sectateur du Prophète qui eût douté de l'intervention d'Allah? Mais,

1. *Rapport* du capitaine Broadfoot, ingénieur militaire, cité dans l'*Afghanistan* de Kaye.

d'après les événements, la crédulité musulmane à l'endroit des miracles prit une autre direction : les énergiques défenseurs de la ville ayant en un mois réparé les dégâts, l'ennemi, quand il investit la place, ne trouva plus aucune trace du tremblement de terre, de sorte qu'il attribua à la sorcellerie anglaise l'intégrité apparente des murs de Jellalabad.

Mais les conditions de la croyance ne changent pas avec le temps et les lieux ; et s'il est incontestable que, pour établir aujourd'hui la vérité d'un prodige analogue, il faudrait des preuves aussi complètes et aussi imposantes, il est évident qu'il en a toujours été ainsi. Or ceux qui examinent avec une attention convenable les relations de miracles qui nous ont été conservées savent par eux-mêmes combien ces récits sont loin de satisfaire à ces conditions.

CHAPITRE VII

LE DÉISME. ÉVOLUTION DE LA THÉOLOGIE

Il semble que Hume n'ait eu dans le cœur que deux aversions décidées : l'une pour la nation anglaise, et l'autre pour tous les professeurs de théologie dogmatique. La première de ces aversions, il ne la confiait que dans l'intimité et à ses amis : mais, dans ses écrits publics, s'il parle jamais avec amertume, c'est au sujet des prêtres, en général [1], et, en particulier, des théologiens enthousiastes et fanatiques ; s'il y a un point où il paraît manquer

1. Dans une note de l'*Essai sur la superstition et l'enthousiasme*, Hume définit avec soin ce qu'il entend par un prêtre : « Par prêtres, dit-il, j'entends seulement les hommes qui prétendent au pouvoir et à la domination, et aussi à une sainteté supérieure, différente de la vertu et d'une bonne morale. Les prêtres sont tout à fait distincts des ecclésiastiques (*clergymen*), qui se tiennent à l'écart pour se dévouer tout entiers aux choses sacrées et pour diriger les dévotions publiques en y introduisant plus de décence et d'ordre. Il n'y a pas de classe d'hommes qui mérite plus de respect que ces derniers. »

de sincérité, c'est lorsqu'il affecte vis-à-vis des théologiens une parade de respect ironique. Pour donner un exemple caractéristique de cette disposition, il suffit de citer la péroraison de l'*Essai sur les miracles* :

« Ce qui me plaît le plus dans la méthode de raisonnement que je viens d'exposer, c'est que je la crois de nature à confondre ces dangereux amis et ces ennemis déguisés de la *religion chrétienne* qui ont entrepris de la défendre par les principes de la raison humaine. Notre très sainte religion est fondée sur la foi, non sur la raison, et c'est un sûr moyen de la compromettre que de l'exposer à un examen qu'elle n'est en aucune façon préparée à subir. La religion chrétienne, à l'origine, était accompagnée de miracles, mais aujourd'hui encore il faut des miracles pour que les personnes raisonnables lui accordent leur créance. La seule raison est insuffisante pour nous convaincre de sa véracité, et tout homme qui est touché par la *foi* a conscience d'un miracle continuel qui s'opère en lui, qui bouleverse tous les principes de son intelligence et lui inspire une disposition à croire les choses le plus contraires à la coutume et à l'expérience. » (T. IV, p. 153, 154.)

Il est évident que Hume, ici et ailleurs, cède à une confusion d'idées très ordinaire et considère la religion comme synonyme de théologie dogmatique : voilà pourquoi il dit, avec une justesse parfaite, que « la religion n'est pas autre chose qu'une forme de la philosophie » (T. IV, p. 171). C'est là, à n'en pas douter, qu'il faut chercher la raison et l'origine de son antagonisme. Les querelles des

théologiens et des philosophes portent, non sur la religion, mais sur la philosophie; et les philosophes semblent parfois nourrir à l'endroit des théologiens les mêmes sentiments que les chasseurs à l'égard des braconniers. « Il n'y a pas deux passions, dit Hume, qui se ressemblent plus que la chasse et la philosophie. » Et les chasseurs philosophes, tandis qu'ils poursuivent la vérité pour elle-même, par pur amour de la chasse (en y ajoutant peut-être un peu de cette vanité naturelle à la faiblesse humaine qui leur inspire le désir de passer pour de bons tireurs), tandis qu'ils la poursuivent à l'aide de méthodes franches et légitimes, voient avec déplaisir que leurs rivaux théologiens ne songent trop souvent qu'à enrichir et approvisionner leurs établissements, et qu'ils ne dédaignent pas de recourir aux pièges de la superstition et à se couvrir des ténèbres de l'ignorance.

A moins que les écrivains théologiques dont les ouvrages étaient dans les mains de Hume n'aient motivé par quelque endroit cette impression, il est difficile d'expliquer la vivacité des sentiments qu'un homme d'un si bon naturel manifeste à ce sujet.

Voici, par exemple, ce qu'il écrit dans l'*Histoire naturelle de la religion*, avec une aigreur tout à fait extraordinaire :

« La plus forte objection qu'on puisse adresser à l'ancienne mythologie païenne, en ce qui concerne notre planète, c'est qu'elle n'est établie sur aucune raison, sur aucune autorité solide. La tradition de l'antiquité invoquée par les prêtres et les théologiens du paganisme n'est qu'un très faible fondement, et elle a transmis un si grand nombre de relations contradictoires émanant toutes de la même autorité, qu'il est devenu absolument impossible de faire un choix entre elles. Aussi un petit nombre de volumes a suffi pour renfermer tous les écrits polémiques des prêtres païens. L'ensemble de leur théologie consistait moins en arguments et en controverses philosophiques qu'en histoires traditionnelles et en pratiques superstitieuses.

« Mais, partout où le déisme constitue le principe essentiel d'une religion populaire, cette doctrine est si conforme à la saine raison que la philosophie est toute disposée à se fondre avec un pareil système de théologie. Et si les autres dogmes de ce système sont contenus dans un livre sacré, tel que le Coran, ou bien s'ils sont déterminés par quelque autorité visible, comme celle du pontife romain, le penseur spéculatif accorde tout naturellement son adhésion et embrasse une théorie qui s'est comme infiltrée dans son esprit sous l'influence de sa première éducation, et qui possède en outre quelque degré de consistance et d'uniformité. Mais ces apparences sont toutes trompeuses : la philosophie reconnaîtra bientôt qu'elle a contracté avec sa nouvelle associée une alliance étrange, et qu'elle n'est pas avec elle sur un pied d'égalité ; loin d'être appelée à régler les principes, à mesure qu'elles continuent ensemble leur marche, la philosophie est à chaque instant détournée de son propre rôle et forcée de servir les desseins de la superstition. Car, outre les incohérences inévitables qu'il eût fallu corriger et effacer, on peut dire avec assurance que toute théologie populaire, et spécialement la théologie scolastique, a une sorte d'appétit pour l'absurde et le contradictoire. Si cette théologie ne dépassait pas dans ses affirmations les limites de la raison et du sens commun, elle craindrait d'être trop claire et trop familière.

Il faut de toute nécessité exciter l'étonnement; il faut affecter le mystère; il faut rechercher l'obscurité et les ténèbres; il faut enfin fournir aux fidèles et aux dévots l'occasion du mérite qu'ils désiraient acquérir en domptant la rébellion de leur raison, et en soumettant leur foi aux plus inintelligibles sophismes.

L'histoire de l'Église confirme suffisamment ces réflexions. Lorsqu'une controverse s'élève, il y a des gens qui prétendent qu'on peut avec certitude en prévoir le dénouement. De toutes les opinions, disent-ils, celle qui est le plus contraire à la saine raison est sûre de triompher, même lorsque l'intérêt général du système ne réclame pas cette décision. Pendant quelque temps, les partis se renverront mutuellement le nom d'hérétique : mais finalement ce nom restera à ceux qui ont raison. Voulez-vous vous convaincre de la vérité de cette observation? Il suffira d'apprendre assez de théologie pour connaître la définition des Ariens, des Pélasgiens, des Erastiens, des Sociniens, des Sabelliens, des Eutychéens, des Nestoriens, des Monothélithes, etc., sans parler des Protestants, dont la destinée est encore incertaine. C'est ainsi qu'un système devient à la fin absurde, pour avoir été à l'origine raisonnable et philosophique.

Opposer au torrent de la religion scolastique des maximes aussi faibles que celles-ci : *Il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas; le tout est plus grand que la partie; deux et trois font cinq*, c'est prétendre que les vagues de l'Océan se brisent contre des roseaux. Osez-vous élever la voix de votre profane raison contre des mystères sacrés? Il n'y a point de punition assez grande pour votre impiété; et les mêmes bûchers qui ont été allumés pour les hérétiques peuvent servir aussi pour l'anéantissement des philosophes. » (T. IV, p. 481-3.)

Bien qu'il juge de cette manière les systèmes classiques de théologie et leurs défenseurs, Hume n'en a pas moins, à ce qu'il semble, sa théologie

propre. En d'autres termes, et bien qu'il convienne de se tenir sur ses gardes quand on expose ses idées sur ce sujet, il a pensé que le problème du déisme pouvait être résolu scientifiquement et aboutir à quelque chose de plus qu'un résultat négatif. Ses opinions sur ce point doivent être cherchées dans la onzième section de la *Recherche* (1748), dans les *Dialogues sur la religion naturelle,* qui furent écrits au moins avant 1751, bien qu'ils n'aient été publiés qu'après sa mort, enfin dans l'*Histoire de la religion naturelle*, qui date de 1757.

Dans les deux premiers écrits, c'est au lecteur qu'est laissé le soin de décider quel est celui des interlocuteurs qui représente la pensée de l'auteur; mais Hume a accepté pleinement la responsabilité des vues exposées dans le dernier ouvrage. Malheureusement, cet essai a presque pour unique objet l'histoire du développement des idées religieuses, et, relativement aux principes philosophiques de la théologie, il ne nous apprend guère qu'une chose : c'est que l'auteur estime et apprécie l'argument tiré de l'ordre de la nature.

« L'organisation de toute la nature nous parle d'un Auteur Intelligent; et il n'y a pas de penseur philosophe qui puisse, après mûre réflexion, suspendre un instant son jugement devant les premiers principes du déisme et de la religion naturelle. » (T. IV, p. 435.)

« Si la contemplation des œuvres de la nature avait suggéré aux hommes l'idée d'une puissance invisible, intelligente, ils n'auraient jamais pu accepter une autre conception que celle d'un être unique, de qui cette immense machine tiendrait l'existence et l'ordre, toutes ses parties ayant été ajustées selon un plan régulier et un système harmonieux. En effet, bien que des personnes d'un certain tour d'esprit puissent ne pas considérer comme tout à fait absurde l'hypothèse de plusieurs êtres indépendants, doués d'une sagesse supérieure, et conspirant pour former et exécuter un plan régulier, cependant il est évident qu'une pareille supposition est absolument arbitraire, et, quand bien même nous en accorderions la possibilité, il n'y aurait encore ni vraisemblance, ni à plus forte raison nécessité que cela fût ainsi. Toutes les parties de l'univers sont, pour ainsi dire, d'une seule pièce; il y a un ajustement symétrique de toutes les choses qui le constituent; un seul dessein règne partout. Et cette uniformité conduit l'esprit à reconnaître un auteur unique : car la conception de plusieurs auteurs avec les mêmes attributs et la même action ne fait qu'embarrasser l'imagination et la rendre perplexe sans satisfaire l'entendement. » (T. IV, p. 442.)

Ainsi il semble que Hume ait sincèrement accepté les deux conclusions essentielles de l'argument fondé sur l'ordre de l'univers : en premier lieu, qu'il existe une divinité; en second lieu, que cette divinité possède des attributs plus ou moins analogues à ceux de l'intelligence humaine. Mais Hume ne va pas au delà de ce premier degré embryonnaire de la théologie, et, après avoir suivi l'évolution de cette doctrine, il donne pour « corollaire général » cette conclusion :

« Tout est énigme, problème, inexplicable mystère. Le doute, l'incertitude, la suspension du jugement, voilà, semble-t-il, les seuls résultats de nos recherches les plus scrupuleuses sur cette question. Mais telle est la fragilité de la raison humaine, telle est l'irrésistible contagion de l'opinion, que, ce doute réfléchi lui-même, nous pouvons à peine nous y tenir, si nous ne prenons la peine d'agrandir nos vues et, en opposant l'une à l'autre les diverses formes de la superstition, de fomenter la guerre entre elles, de sorte que, pendant qu'elles se disputent avec fureur, nous puissions heureusement nous réfugier dans les régions obscures, mais calmes, de la philosophie. » (T. IV, p. 513.)

Ainsi on a le droit de supposer que Hume exprimait ses propres sentiments dans le discours qui sert de conclusion aux *Dialogues* et que l'auteur met dans la bouche de Philon, un des personnages :

« Si dans son ensemble la théologie naturelle, comme certaines gens semblent disposés à le croire, se réduit à cette simple et unique proposition, qui peut-être est un peu ambiguë, qui au moins est indéterminée : qu'*il y a entre la cause ou les causes de l'ordre de l'univers et l'intelligence humaine quelque lointaine analogie*; si cette proposition ne peut être ni étendue, ni modifiée, ni plus particulièrement expliquée; si elle ne suggère aucune inférence qui concerne la vie humaine ou qui puisse être le principe de quelque commandement ou de quelque défense, et si l'analogie si imparfaite qu'elle affirme ne peut s'étendre au delà de l'intelligence, ni être appliquée avec quelque degré de probabilité aux autres qualités de l'esprit : oui, s'il en est réellement ainsi, que peut faire l'homme le plus chercheur, le plus contemplatif, le plus religieux, sinon accorder une adhésion complète, une adhésion philosophique, à cette proposition, toutes les fois qu'elle se présente à lui, et croire

que les arguments qui la soutiennent sont plus forts que les objections qui la combattent? A dire vrai, il est impossible de ne pas éprouver quelque étonnement devant la grandeur d'un tel sujet; quelque mélancolie devant son obscurité; quelque mépris enfin pour la raison humaine, quand on constate qu'elle est impuissante à donner une réponse plus satisfaisante à une question si magnifique et si extraordinaire. Mais, croyez-moi, Cléanthe, le sentiment le plus naturel qu'un homme de bonne volonté puisse éprouver en pareille occasion, c'est le désir, c'est l'espérance que le Ciel daigne dissiper ou du moins réduire cette ignorance profonde, en apportant au genre humain quelque révélation plus précise, et en nous découvrant la nature, les attributs et les opérations du Divin objet de notre foi [1]. » (T. II, p. 547-48.)

Si c'est à cela que se réduit la somme totale des conclusions de Hume, on ne peut pas dire que son bagage théologique soit bien lourd.

Mais, si nous quittons l'*Histoire naturelle de la religion* pour revenir au *Traité*, à l'*Essai*, aux *Dialogues*, l'histoire de l'âne chargé de sel et dont la charge se fond dans l'eau s'impose irrésistible-

1. Il est inutile de citer le reste de ce passage; cependant je ne puis me dispenser de remarquer que la recommandation qui y est faite, — à savoir qu'un « homme de lettres » doit être un sceptique philosophe, s'il veut faire « le premier pas et le plus essentiel vers une ferme croyance chrétienne », — bien que suivie et largement mise en pratique de nos jours par plus d'un champion de l'orthodoxie, est une plaisanterie d'un goût douteux, s'il faut y voir un bon mot, ou une maxime d'une moralité plus que contestable, si elle doit être prise au sérieux. Prétendre que vous devez croire à une doctrine pour cette seule raison que vous doutez de toutes les autres, cela est déshonnête, si cela n'est pas absurde.

ment à notre souvenir. Le déisme de Hume, quel qu'il soit, se dissout dans le torrent de la dialectique, jusqu'à ce qu'il n'en reste plus rien que le sac verbal qui l'enveloppait.

Des deux propositions déistes auxquelles Hume ajoute foi, la première est l'affirmation de l'existence de Dieu, établie par l'argument de la causalité. Dans les *Dialogues*, Philon, tout en poussant le scepticisme jusqu'à ses extrêmes limites, tient cependant ce langage :

« Pour tout homme raisonnable qui traitera ce sujet, il est évident que le débat porte, non sur l'*existence*, mais seulement sur la *nature* de la divinité. L'existence de Dieu est hors de question, elle est évidente par elle-même. Rien ne peut exister sans cause, et la cause première de l'univers, quelle que soit sa nature, nous l'appelons Dieu, et nous lui attribuons pieusement toute espèce de perfections. » (T. II, p. 439.)

Un interprète des idées de Hume qui désire aller sérieusement jusqu'au bout de sa tâche, dans la mesure du possible, ne peut qu'être fort embarrassé [1], quand il compare les paroles qui viennent

1. Cet embarras augmente, loin de diminuer, lorsque, dans une de ses lettres à Gilbert Elliot de Minto (10 mars 1751), Hume s'exprime ainsi : « Vous avez vu, par l'échantillon que je vous ai envoyé, que j'ai fait de Cléanthe le héros du dialogue. J'accepterai avec plaisir tout ce que vous pourrez me suggérer de pensées pour fortifier ce côté de l'argumentation. Quelque propension que vous me supposiez à pencher du côté opposé,

d'être citées avec le langage que tient Hume dans les chapitres de la troisième partie du *Traité* intitulés, *Pourquoi une cause est toujours nécessaire*, et *De l'idée d'une connexion nécessaire*.

Ce que Hume y montre, en résumé, c'est que « toute démonstration proposée pour établir la nécessité d'une cause est trompeuse et sophistique » (T. I, p. 111); il y affirme qu' « il n'y a pas de nécessité absolue ou métaphysique qui exige pour expliquer chaque commencement d'existence la

je puis vous affirmer que, si je le fais, c'est malgré moi : il n'y a pas longtemps que j'ai brûlé un vieux manuscrit, écrit avant ma vingtième année, et qui, page par page, marquait le progrès graduel de mes pensées sur ce sujet. Ce travail commençait par une anxieuse recherche des arguments qui peuvent confirmer l'opinion commune; des doutes s'y glissaient furtivement; ils se dissipaient ensuite, pour reparaître bientôt après, se dissiper encore et faire encore une nouvelle irruption : c'était la lutte perpétuelle d'une imagination infatigable contre l'inclination et peut-être contre la raison. Je voudrais que l'argument de Cléanthe fût assez nettement analysé pour revêtir la forme d'un raisonnement tout à fait régulier. L'inclination de notre esprit à l'accepter pour vrai — à moins que cette inclination ne fût aussi forte et aussi universelle que celle qui nous pousse à accepter le témoignage de nos sens et de notre expérience — n'est encore, j'en ai peur, qu'un fondement insuffisant et douteux. C'est ici que j'implore votre assistance. Il faut nous efforcer de prouver que cette inclination diffère en quelque chose de la tendance trompeuse qui nous dispose à retrouver des figures humaines dans les nuages, nos traits dans la lune, nos passions et nos sentiments même dans des êtres inanimés. Une telle inclination peut et doit être contrôlée, et elle ne saurait être un principe légitime de croyance. » (Burton, *Vie*, etc., I, p. 331-3.) Le portrait que Hume trace ici de lui-même, sans intention, est tout à fait en désaccord avec l'idée populaire qui le représente comme un sceptique insouciant qui doute pour le plaisir de douter.

présence d'une cause » (T. I, p. 227) ; enfin, il déclare nettement qu'il nous est facile « de concevoir qu'un objet existe maintenant et n'existait pas tout à l'heure, sans lui associer l'idée distincte d'une cause ou d'un principe producteur » (T. I, p. 111). Bien loin de considérer comme évident par lui-même, selon l'expression de Philon, le principe qui veut que tout ce qui commence à exister ait une cause, Hume met le plus grand soin à montrer que ce prétendu axiome n'est que le résultat de la coutume ou de l'expérience.

Il est donc permis de se demander si Philon doit être considéré comme le porte-parole de Hume. Le doute augmente encore quand on réfléchit à quel subtil raisonneur nous avons affaire, quand on considère qu'il n'y a pas de difficulté à déduire de la définition de la cause, telle que Hume la donne lui-même, cette conclusion : que l'expression de « cause première » implique contradiction dans les termes. Hume le déclare expressément :

« C'est un axiome reconnu à la fois dans la philosophie naturelle et dans la philosophie morale, qu'un objet qui existe pendant quelque temps dans son intégrité sans produire un certain effet n'est pas la seule cause de cet effet ; mais qu'il a besoin pour le produire d'être assisté par quelque autre principe qui le fasse sortir de son état d'inaction et le détermine à manifester l'énergie latente qu'il possède. » (T. I, p. 106.)

Or « une cause première » est par hypothèse quelque chose qui a existé de toute éternité, jusqu'au jour où l'univers a commencé à exister. Donc elle ne peut pas être la seule cause de l'univers ; en fait, elle n'a pas été une cause du tout jusqu'au moment « où elle a été assistée par quelque autre principe » ; par conséquent, ce qu'on appelle la « cause première », en tant qu'on lui attribue la production de l'univers, est en réalité l'effet de cet autre principe. Enfin, bien que, par la bouche de Philon, Hume suppose vrai le principe qu'il repousse dans le *Traité*, savoir que « tout ce qui commence à exister doit avoir une cause, » il a dû comprendre, car un enfant le comprendrait, que cette supposition n'est d'aucune utilité réelle.

Supposez que Y soit la cause première et Z son effet. Supposez que les lettres de l'alphabet, dans leur ordre régulier, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, représentent les moments successifs du temps, et que *g* représente le moment particulier où l'effet Z fait son apparition. Il s'ensuit que la cause Y n'a pas existé intégralement durant le temps qui s'est écoulé de *a* à *e ;* car, si elle avait existé, l'effet Z se serait produit pendant ce laps de temps : ce qui par hypothèse n'a pas eu lieu. La cause Y, par conséquent, n'a existé, au moins intégralement, qu'à partir de *f*, et, si « tout ce qui commence à exister doit avoir

une cause », Y doit avoir une cause X agissant à partir de *e;* X à son tour une cause W agissant à partir de *d,* et ainsi de suite, *ad infinitum*[1].

Si le seul argument démonstratif que Hume met en avant pour établir l'existence de la divinité se dissout, pour ainsi dire, sous les réactifs de sa propre critique, le raisonnement tiré de l'évidence d'un dessein dans l'univers n'est pas destiné à un sort meilleur. Si Hume connaissait vraiment quelque réponse solide aux arguments exposés par Philon dans les passages suivants des *Dialogues,* il a eu tort de la dissimuler à son lecteur :

« Puisque vous ne vous laissez plus dominer par les noms et les autorités, je m'efforcerai de vous montrer avec un peu plus de clarté les inconvénients de l'anthropomorphisme que vous avez embrassé, et de vous prouver qu'il n'y a pas de raison pour admettre que Dieu a conçu dans son esprit un plan de l'univers, plan qui se composerait d'idées distinctes, diversement distribuées, de la même façon qu'un architecte forme dans sa tête le plan d'une maison qu'il a l'intention de bâtir.

« Il n'est pas aisé de voir, selon moi, ce que nous gagnons à une semblable supposition, soit au point de vue de la raison, soit au point de vue de l'expérience. Nous sommes en effet obligés de remonter, plus haut encore, afin de trou-

1. Kant donne en substance le même argument : « Würde das höchste Wesen in dieser Kette der Bedingungen stehen, so würde es selbst ein Glied der Reihe derselben sein, und eben so wie die niederen Glieder, denen es vorgesetzt ist, noch fernere Untersuchungen wegen seines noch höheren Grundes erfahren. » (*Kritik...* Ed. Hartenstein, p. 422.)

ver la cause de cette cause que vous prétendez nous imposer comme une satisfaction suprême et définitive.

« Si la *raison* (j'entends la raison abstraite, celle qui consiste en recherches *a priori*) n'était pas également muette sur toutes les questions relatives aux causes et aux effets, elle se risquerait tout au moins à prononcer ce jugement : « Un monde mental, ou un univers d'idées, ne réclame pas moins une cause qu'un monde matériel, ou un univers d'objets; et si l'ordre, les dispositions sont semblables dans les deux cas, la cause doit être semblable. » En effet, qu'est-ce qui pourrait nous autoriser à raisonner autrement dans un cas que dans l'autre? A un point de vue abstrait, les deux cas sont exactement pareils, et toute difficulté qui pèse sur l'une des deux suppositions ne peut que tomber aussi sur l'autre.

« D'autre part, si nous voulons contraindre l'*expérience* à prononcer sur des sujets qui sont tout à fait en dehors de sa sphère, elle ne saurait non plus apercevoir la moindre différence importante, à ce point de vue du moins, entre les deux mondes supposés; au contraire, elle constate qu'ils sont gouvernés par les mêmes principes, et que dans leurs opérations ils dépendent également de plusieurs causes. Nous avons sous les yeux des spécimens en raccourci de chacun d'eux. Ce qui ressemble à l'un, c'est notre esprit; à l'autre, un végétal ou un animal. Laissons donc l'expérience juger d'après ces exemples. Rien n'est plus délicat, semble-t-il, que les causes de la pensée; comme il n'y a pas deux personnes chez qui ces causes agissent de la même manière, nous ne saurions rencontrer deux personnes qui pensent exactement de même. Il y a plus : la même personne pense différemment aux divers moments de son existence. Une différence d'âge, un changement dans les dispositions du corps, dans la température, dans l'alimentation, dans la société, dans les livres, dans les passions, tous ces faits et même de moindres encore suffisent pour troubler le mécanisme de la pensée et pour lui imprimer des mouvements différents. Autant que nous pouvons en juger, les corps des

animaux et des végétaux n'ont rien de plus délicat dans leurs mouvements, et ne supposent pas une plus grande variété de causes, un plus remarquable agencement de principes.

« Comment pourrions-nous donc nous satisfaire touchant la cause de cet être que vous appelez l'Auteur de la nature, c'est-à-dire, selon votre système anthropomorphique, de ce monde idéal sur lequel vous calquez le monde matériel? N'avez-vous pas les mêmes raisons pour calquer ce monde idéal à son tour sur un autre monde idéal, sur un autre principe intelligent? Mais si vous devez vous arrêter, vous interdire d'aller au delà, pourquoi être allé si loin? Pourquoi ne pas vous arrêter au monde matériel? Comment pouvez-vous vous satisfaire sans aller à l'infini? Et d'autre part quelle satisfaction y-a-t-il pour votre raison dans cette régression à l'infini? Rappelons-nous l'histoire du philosophe indien et de son éléphant : elle ne saurait être mieux appliquée que dans le cas présent. Si le monde matériel s'appuie sur un monde idéal, ce monde idéal à son tour doit reposer sur un autre, et ainsi de suite et sans fin. Il eût mieux valu par conséquent commencer par ne pas étendre nos regards au delà du monde matériel. En supposant qu'il renferme en lui le principe de l'ordre, nous affirmons réellement qu'il est Dieu, et plus tôt nous arrivons à cet être divin, mieux cela vaut. Si vous allez seulement un pas plus loin et si vous dépassez le monde visible, vous ne faites qu'exciter une vaine curiosité qu'il est impossible de satisfaire.

« Dire que les différentes idées qui constituent l'intelligence de l'Être suprême se disposent selon un certain ordre, d'elles-mêmes et en vertu de leur propre nature, c'est en vérité parler sans aucun sens précis. Si ce langage a un sens, je voudrais bien savoir pourquoi il ne serait pas aussi raisonnable de dire que les parties du monde matériel s'arrangent d'elles-mêmes selon un certain ordre, en vertu de leur nature. La première de ces opinions peut-elle être intelligible, si l'autre ne l'est pas? » (T. II, p. 461-464.)

Cléanthe, répondant au discours de Philon, dit qu'il est très facile de réfuter ses arguments; mais, comme il arrive souvent entre controversistes, il prend une réplique pour une réponse, lorsqu'il dit :

« L'ordre et l'arrangement de la nature, l'admirable adaptation des causes finales, l'utilité manifeste et l'intention de chaque partie, de chaque organe, tout cela nous parle, et dans le plus clair des langages, d'une cause et d'un auteur intelligent. Les cieux et la terre s'accordent dans le même témoignage. Le chœur tout entier de la nature chante un hymne à la gloire du Créateur. » (T. II, p. 465.)

On peut admirer la rhétorique de Cléanthe, mais il faut reconnaître aussi qu'elle n'a pas le moindre rapport avec la question qu'il s'agit de débattre. S'égarant plus avant encore dans les champs de la déclamation, il s'anime et se passionne :

« Prétendez-vous seul ou presque seul troubler l'ordre universel? Vous me proposez des doutes obscurs, des subtilités, des objections. Vous me demandez quelle est la cause de la cause. Je ne le sais pas, je ne m'en occupe pas : elle ne me regarde pas. J'ai trouvé un Dieu, et j'arrête là mes recherches. Laissez à ceux qui sont plus sages ou plus entreprenants l'ambition d'aller plus loin. » (T. II, p. 466.)

En d'autres termes, Cléanthe, une fois que le raisonnement vous a conduit où il vous plaisait d'aller, vous refusez d'aller plus loin, bien que vous reconnaissiez vous-même que le même raisonnement vous

défend de vous arrêter à l'endroit où il vous convient de crier halte! Mais c'est forcer notre raison à abdiquer en faveur de votre caprice... Il est impossible d'imaginer que Hume, seul de tous les hommes, ait pu consentir à un tel acte de haute trahison contre la souveraineté de la philosophie. Nous devons croire plutôt que le dernier mot de la discussion prononcé par Philon est aussi le dernier mot de Hume.

« Si je dois encore aboutir à une ignorance complète des causes, si je ne puis donner l'explication absolue de rien, je ne considérerai jamais comme un avantage d'écarter pour un moment une difficulté qui, vous l'avouez vous-même, doit en définitive et dans toute sa force retomber sur moi... Les naturalistes [1] ont sans doute le droit d'expliquer des effets particuliers par des causes plus générales, bien que ces causes générales doivent demeurer en fin de compte totalement inexplicables; mais ils ne penseront jamais qu'il soit juste d'expliquer un effet particulier par une cause particulière, qui elle-même aurait besoin d'être expliquée tout autant que l'effet. Un système idéal où les choses s'arrangent d'elles-mêmes, sans un dessein antérieur, n'est en rien plus explicable qu'un système matériel d'éléments qui s'arrangeraient de la même manière, et il n'y a pas plus de difficulté à admettre la seconde supposition que l'autre. » (T. II, p. 466)

Il est évident que Hume, poussé à bout, aurait été obligé de reconnaître que son opinion sur l'exis-

1. C'est-à-dire les philosophes de la nature.

tence de Dieu et sur la ressemblance lointaine de sa nature intelligente et de celle de l'homme n'était qu'une hypothèse plus ou moins probable, mais incapable, d'après ses propres principes, de se rapprocher d'une démonstration. A tous les efforts qui pourraient être tentés pour faire un usage pratique de son déisme, ou pour prouver l'existence des attributs de sagesse infinie, de bonté, de justice, etc., qu'on a coutume de rapporter à la divinité par le raisonnement, Hume oppose une négation critique rigoureuse [1].

Le discours attribué à un épicurien, dans la onzième section de la *Recherche,* sous ce titre : *Sur une providence particulière et sur un état futur*, a pour but de combattre les arguments employés par l'archevêque Butler dans son *Analogie.*

Ce dernier ouvrage, cette défense fameuse de la théologie contre le scepticisme *à priori* des libres penseurs du dix-huitième siècle, qui s'appuyaient dans leurs arguments sur la contradiction du dogme révélé de la rédemption avec les attributs de Dieu, consiste, au fond, à prouver et à conclure que la nature, considérée au point de vue moral, est pour le moins aussi répréhensible que l'orthodoxie. Si vous me dites en effet, prétend Butler, que la religion

1. La *Lettre* de Hume à Mure de Caldwell, qui contient une critique du sermon du Leechman (Burton, I, p. 163), insiste avec force sur ce point.

révélée doit être fausse dans quelqu'une de ses parties, parce qu'elle est en contradiction avec les attributs divins de la justice et de la bonté, je vous demande la permission de vous faire remarquer qu'il y a des faits naturels incontestables qui sont précisément exposés à la même objection. Puisque vous admettez que la nature est l'œuvre de Dieu, vous êtes forcé d'accorder que ces faits sont d'accord avec ses attributs. Par conséquent, vous devez admettre aussi que les faits analogues du système de l'orthodoxie sont d'accord avec ces mêmes attributs, et tous vos arguments pour prouver le contraire tombent à terre, Q. E. D. En fait, le solide bon sens de Butler ne laisse pas, dans le déisme des libres penseurs, un seul argument debout. Peut-être cependant ne s'est-il pas assez rappelé la sage maxime : « Un homme paraissait avoir raison dans sa propre cause, mais un autre vint après lui et le jugea. » Le philosophe épicurien de Hume adopte complètement les arguments de l'*Analogie;* mais malheureusement il les pousse jusqu'à une conclusion que le bon archevêque aurait eu de la peine à accepter :

« Je nie, dites-vous, l'existence d'une Providence et d'un chef suprême de l'univers dirigeant le cours des événements, punissant le vice par le déshonneur et les déceptions, récompensant la vertu par l'honneur et le succès de toutes ses entreprises. Mais assurément je ne nie pas le cours

même des événements, tel qu'il s'offre aux recherches et à l'examen de tous. Je conviens que, dans l'ordre présent des choses, la vertu est accompagnée d'une plus grande tranquillité d'esprit que le vice, qu'elle rencontre dans le monde un accueil plus favorable. Je sais parfaitement, par l'expérience passée du genre humain, que l'amitié est le souverain plaisir de la vie, que la modération est l'unique source de la paix et du bonheur. Je ne balance jamais entre une conduite vertueuse et une conduite criminelle, et je sais que pour une nature bien douée tous les avantages sont du côté de la vertu. Et que pouvez-vous dire de plus, avec toutes vos suppositions et tous vos raisonnements? Vous me dites que cet ordre de choses a pour principe l'intelligence et un dessein préétabli; mais, quel que soit son principe, la disposition elle-même qui détermine notre bonheur et notre misère, et par suite notre conduite, nos mœurs dans la vie, est toujours la même. Il m'est toujours permis, à moi comme à vous, de régler ma vie d'après mon expérience passée. Et si vous affirmez que, dans l'hypothèse d'une providence divine et d'une suprême justice distributive dans l'univers, je dois attendre quelque récompense particulière de mes bonnes actions et quelque punition de mes méfaits, en dehors du cours ordinaire des événements, je vous répondrai que je trouve ici la même erreur que j'ai déjà essayé de dénoncer. Vous persistez à imaginer que, ayant obtenu notre consentement à l'existence de cette divinité si énergiquement proclamée par vous, vous pourriez tirer de là des conséquences et concevoir quelque chose de plus que l'ordre connu de la nature, en vous appuyant sur les attributs que vous accordez à vos dieux. Vous paraissez oublier que, dans vos dissertations sur ce sujet, vous ne pouvez raisonner que des effets aux causes, et que tout argument qui procéderait des causes aux effets, serait nécessairement un sophisme grossier, puisqu'il nous est absolument impossible de connaître quoi que ce soit d'une cause, que l'on n'ait auparavant, je ne dis pas inféré, mais entièrement découvert dans l'effet.

« Mais que doit penser un vrai philosophe de ces vains raisonneurs, qui, au lieu de prendre la scène réelle de l'univers pour le seul objet de leur contemplation, renversent l'ordre de la nature, au point de considérer cette vie comme un simple lieu de passage qui conduit plus loin, comme un portique qui précède un édifice plus grand et d'une tout autre nature, comme un prologue qui sert seulement à introduire la pièce, à lui assurer plus de grâce et de convenance? Où pensez-vous que ces philosophes-là prennent leur conception des dieux? C'est assurément dans leur fantaisie et leur imagination. Car si cette conception dérivait des phénomènes actuels, elle ne les dépasserait pas, elle serait exactement copiée sur ces phénomènes. Qu'il soit possible que la divinité possède des qualités qu'elle n'a jamais manifestées; qu'elle soit dirigée par des principes d'action que nous n'avons jamais pu voir à l'œuvre, tout cela, nous l'accordons volontiers. Mais tout cela n'est que pure *possibilité* et hypothèse. Nous ne pouvons raisonnablement inférer que la divinité possède certains attributs ou principes d'action qu'autant que nous avons vu ces principes se manifester et agir.

« *Y a-t-il dans le monde des traces de justice distributive?* Vous répondez affirmativement : je conclus que la justice est satisfaite, puisqu'elle s'exerce ici-bas. Vous répondez par la négative : je conclus que vous n'avez aucun droit d'attribuer la justice à vos dieux. Vous essayez de garder un juste milieu entre l'affirmative et la négative, en disant que la justice des dieux ne s'exerce ici-bas que partiellement et non dans toute son étendue : je réponds que vous n'avez aucune raison légitime de lui attribuer une étendue quelconque au delà des limites que vous lui voyez atteindre *actuellement*. » (T. IV, p. 164-166.)

Ainsi les libres penseurs disent : Les attributs de Dieu étant ce qu'ils sont, les dogmes de la théologie sont en contradiction avec eux. Là-dessus, Butler fait

cette réponse écrasante : D'accord avec vous sur les attributs de Dieu, la nature prouve par son existence que les choses qui servent de prétexte à vos objections sont parfaitement en harmonie avec ces attributs. Ici, l'épicurien de Hume se présente et fait cette remarque : Puisque la nature est la seule mesure que nous ayons des attributs de Dieu dans leur manifestation réelle, quelle raison avez-vous de supposer que cette mesure est dépassée quelque part, et que « l'autre côté » de la nature, s'il y en a un, obéit à des principes différents de ceux qui le régissent de ce côté-ci ?

En vérité, sur ce sujet, le silence est d'or ; le langage humain n'a pas même ici la valeur du bruit de l'airain sonore ou des cymbales retentissantes ; il n'est que le tapage ennuyeux d'une logomachie sans fin. On peut supposer que Hume lui-même était en définitive de cet avis. Son déisme vague et inconsistant n'était que l'expression du désir qu'il avait de rester dans un état d'esprit qui, en excluant nettement toute négation, renfermât le moins possible d'affirmations touchant un problème qu'il fallait, il le sentait bien, renoncer à résoudre. Mais, quelle que soit l'opinion du philosophe sur les arguments du déisme, l'historien ne saurait contester l'existence d'une doctrine qui a revêtu tant de formes et qui a joué un si grand rôle dans le monde. Ici, par conséquent, il y a un

ensemble de faits réels qui méritent d'être examinés scientifiquement, et Hume a rassemblé les résultats de ses recherches sur ce point dans son remarquable essai sur l'*Histoire naturelle de la religion*. Hume a devancé les travaux de la science moderne, en déclarant que le fétichisme et le polythéisme étaient les formes naturelles que des hommes sauvages et ignorants ont imaginées pour donner un corps à leurs idées sur les influences inconnues qui gouvernaient leur destinée. Il explique pourquoi les hommes primitifs sont polythéistes plutôt que monothéistes :

« ... C'est, dit-il, que les premières idées religieuses naissent, non de la contemplation des œuvres de la nature, mais du souci causé par les événements de la vie et aussi des espérances et des craintes qui agitent l'esprit humain. Pour que l'attention des hommes se porte au delà de la vie présente et qu'elle soit conduite à des inférences sur l'existence d'un pouvoir invisible intelligent, il faut qu'ils soient déterminés par quelque passion qui active leur pensée et leur réflexion, par quelque motif qui excite leurs premières recherches. Mais à quelle passion nous adresserons-nous pour rendre compte d'un effet aussi considérable ? Ce n'est pas à la seule curiosité spéculative, ni au pur amour de la vérité. Ce motif est trop raffiné pour des intelligences aussi grossières : il conduirait les hommes à étudier la constitution de la nature, recherches trop vastes et trop compréhensives pour leurs facultés bornées. Il n'y a donc pas de passion qui puisse agir sur de tels barbares, sinon les affections ordinaires de la vie humaine, la préoccupation anxieuse du bonheur, la crainte de la misère future, la terreur de la

mort, la soif de la vengeance, le besoin de la nourriture et des autres nécessités de la vie. Agités par les espérances et les craintes de cette espèce, surtout par les craintes, les hommes réfléchissent avec une curiosité émue sur le cours des causes futures; ils considèrent les événements variés et contraires de la vie humaine; et c'est dans cette scène troublée que, avec des yeux plus troublés encore, ils entrevoient non sans étonnement les premières traces obscures de la divinité. » (T. IV, p. 443-4.)

La forme qu'affectent ces premières notions de la divinité n'est que l'image même de l'esprit humain, projetée au dehors par l'imagination :

« Il y a chez les hommes une tendance universelle à concevoir toutes choses à leur image, et à transporter dans les autres objets les qualités qu'ils connaissent familièrement et dont ils ont la conscience intime.... Les *causes inconnues* qui continuellement préoccupent leur pensée apparaissent toujours sous le même aspect, et sont toutes considérées comme des choses de même espèce. Et les hommes ne tardent pas à leur attribuer la pensée, la raison, la passion, quelquefois même les membres et les traits de l'humanité, afin de les rapprocher le plus possible de nous-mêmes. » (T. IV, p. 446-7.)

Hume pose la question de savoir si le polythéisme mérite véritablement le nom de déisme, et voici sa réponse :

« Nos ancêtres en Europe, avant la renaissance des lettres, pensaient, comme nous le faisons maintenant, qu'il y a un Dieu suprême, auteur de la nature, dont la puissance,

quoique irrésistible en elle-même, est souvent exercée par l'intermédiaire de ses anges et des ministres subordonnés qui exécutent ses ordres sacrés. Mais ils pensaient aussi que la nature entière est remplie d'un grand nombre d'autres puissances invisibles : fées, lutins, elfes, esprits, êtres plus forts et plus puissants que les hommes, mais très inférieurs aux natures célestes qui entourent le trône de Dieu. Supposez maintenant que quelqu'un, à cette époque, ait nié l'existence de Dieu et de ses anges : son impiété n'aurait pas mérité l'appellation d'athéisme, alors même qu'il eût encore reconnu, par quelque étrange caprice de raisonnement, que les histoires populaires, relatives aux elfes et aux fées, étaient justes et vraies. La différence, sous un rapport, entre un homme qui penserait de la sorte et un pur déiste, est infiniment plus grande que celle qui existe, sous un autre rapport, entre lui et une personne qui nierait absolument l'existence de toute puissance intelligente invisible. Et c'est un sophisme, engendré par la ressemblance accidentelle de mots qui expriment des choses tout à fait différentes, de ranger sous la même dénomination des opinions aussi contraires.

« Pour quiconque examine avec soin la question, il sera évident que les dieux des polythéistes ne valent pas mieux que les elfes et les fées de nos ancêtres, et méritent aussi peu un culte et une vénération pieuse. Ces prétendus hommes religieux sont en réalité des athées superstitieux et ne croient à aucun être qui corresponde à notre idée de la divinité. Pour eux, il n'y a aucun premier principe de pensée, aucun gouvernement suprême, aucune providence divine, aucun dessein dans la production de l'univers. » (T. IV, p. 450, 451.)

La doctrine qui veut qu'on ait le droit d'appeler athée quiconque a sur la divinité d'autres idées que vous est aujourd'hui largement pratiquée par des

personnes qui certainement ne ressemblent en rien à Hume pour sa manière de penser, et qui probablement, loin de l'avoir lu, frémiraient d'ouvrir un livre signé de son nom, sauf l'*Histoire d'Angleterre;* aussi est-il étrange de trouver chez lui l'origine de la théorie que ces personnes appliquent.

Mais, en réfléchissant sur le sujet, cette doctrine semble tout à fait conforme à la raison, et l'on rougirait de supposer qu'un grand nombre de personnes estimables cèdent à un mouvement de méchanceté et de mauvais caractère, lorsqu'elles appellent d'autres personnes athées, alors que, après tout, elles obéissent simplement à un sentiment de convenance intellectuelle. Comme Hume le dit assez justement, c'est un sophisme de ranger sous la même dénomination des opinions contraires, sous prétexte que deux peuples emploient les mêmes mots pour désigner ces opinions dont le contenu s'exclut mutuellement. Si le juif dit que Dieu est une unité absolue, et qu'on blasphème réellement en disant qu'il s'est incarné une fois dans la personne d'un homme; et si un *trinitaire* affirme que Dieu est numériquement trois, aussi bien que numériquement un, et qu'on blasphème en disant qu'il ne s'est jamais incarné, il est assez clair que chacun d'eux est conduit par la logique à nier l'existence du Dieu de l'autre. Par conséquent, chacun a scientifiquement

le droit d'appeler l'autre un athée, et, s'il s'en abstient, c'est seulement par raison de convenance et de politesse, un homme honnête devant éviter d'employer un langage même scientifiquement légitime, si l'usage lui a attribué un sens fâcheux. Cependant, tout en donnant raison à Hume, nous estimons qu'il eût été désirable qu'il ne donnât pas lui-même le mauvais exemple d'appeler les polythéistes des « athées superstitieux ». Il n'a pas songé que, par un raisonnement analogue, les unitaires pourraient s'autoriser à employer le même langage à l'égard des ultramontains, et *vice versa*. Mais, après une digression qui n'était pas tout à fait inutile, Hume s'attache à montrer de quelle manière le polythéisme s'est incorporé des allégories physiques et morales, et a naturellement accepté le culte des héros : et voici comment il conclut ses réflexions sur les premières périodes de l'évolution de la théologie :

« Tels sont donc les principes généraux du polythéisme, principes fondés sur la nature humaine et qui dépendent peu ou point du caprice ou des accidents. Comme les *causes* qui procurent la félicité ou le malheur sont généralement peu connues et très incertaines, dans notre curiosité anxieuse nous nous efforçons d'arriver à une conception précise de la nature de ces causes; et nous ne trouvons pas de meilleur moyen pour cela que de nous les représenter comme des agents intelligents, volontaires, semblables à nous, mais supérieurs en puissance et en sagesse. L'action limitée de ces agents, leur ressemblance avec la faible nature

humaine, tout cela amène la distribution variée et la division de leurs pouvoirs, et donne par suite naissance à l'allégorie. Des mêmes principes il résulte qu'on divinise les mortels, lorsqu'ils sont supérieurs par la puissance, le courage ou l'intelligence : de là dérive le culte des héros, de là aussi l'histoire fabuleuse et la tradition mythologique, dans toutes ses formes grossières et inexplicables. Et comme une intelligence spirituelle et invisible est un objet trop raffiné pour une compréhension vulgaire, les hommes l'associent naturellement à des représentations sensibles, telles que les parties les plus visibles de la nature, ou bien les statues, les images, les portraits qu'une époque plus civilisée consacre à ses divinités. » (T. IV, p. 461.)

Comment le polythéisme donne-t-il naissance au monothéisme, cette dernière phase de la théologie? Hume répond à cette question et établit que ce n'est point par des raisonnements relatifs aux causes premières ni par aucun argument de logique raffinée :

« Même aujourd'hui, même en Europe, demandez à un homme du peuple pourquoi il croit à un créateur tout-puissant de l'univers : il ne vous parlera pas de la beauté des causes finales : il les ignore absolument. Il ne faut pas compter qu'il vous montre sa main et qu'il vous prie de considérer la souplesse, la variété des articulations de ses doigts; qu'il vous fasse voir comment ils se ploient dans le même sens, comment le pouce leur fait contre-poids ; qu'il insiste sur la délicatesse des parties charnues de l'intérieur de la main ou sur les autres circonstances qui font de cet organe un instrument merveilleusement adapté à son usage. Non, il est depuis longtemps familiarisé avec toutes ces choses, et il les considère avec indifférence.

« Mais il vous parle de la mort soudaine et imprévue de tel ou tel, de la chute et de l'accident de tel autre, de la

sécheresse excessive de la saison, du froid et des pluies d'une autre année. Tout cela, il l'attribue à une opération immédiate de la Providence; et ces événements, qui précisément sont les difficultés principales qui empêchent les bons raisonneurs de croire à une intelligence suprême, deviennent pour lui les seules preuves de son existence...

« En résumé, puisque, chez les peuples qui ont embrassé la doctrine du déisme, le vulgaire l'appuie encore sur des principes irrationnels et superstitieux, nous pouvons conclure que ces peuples n'ont jamais été conduits à cette opinion par une série d'arguments, mais par un certain cours de pensée plus conforme à leur capacité et à leur génie.

« Il peut aisément arriver, chez une nation idolâtre, que, parmi les divinités distinctes dont elle reconnaît l'existence, elle en choisisse une pour en faire, d'une façon particulière, l'objet de son culte et de son adoration. Cette nation peut ou bien supposer que, dans la distribution faite entre les divinités de la puissance et des territoires, elle a été particulièrement soumise à la juridiction de cette divinité particulière; ou bien, se représentant les êtres célestes sur le patron des choses de ce monde, elle peut imaginer ce dieu comme le prince des autres dieux, investi de la magistrature suprême, de la même nature qu'eux, mais qui pourtant les gouverne avec une autorité semblable à celle qu'un souverain terrestre exerce sur ses sujets et ses vassaux. Peu importe que ce dieu soit considéré comme le patron spécial de cette nation, ou comme le maître souverain des cieux : dans tous les cas, ses dévots s'efforceront par tous les artifices possibles de s'insinuer dans sa faveur. Supposant qu'il prend plaisir, comme les hommes, à l'éloge et à la flatterie, il n'y aura pas de louange, si exagérée qu'elle soit, qu'ils lui ménagent dans les prières qu'ils lui adresseront. A mesure que les craintes ou les misères humaines s'accroîtront, les fidèles inventeront de nouveaux procédés d'adulation; et l'homme qui aura dépassé ses prédécesseurs dans l'art d'enfler les titres de la divinité est certain d'être lui-

même dépassé par ses successeurs, qui imagineront des épithètes de louange plus neuves et plus pompeuses encore. C'est ainsi que se comporteront les hommes, jusqu'à ce qu'enfin ils arrivent à l'infinité elle-même, le dernier mot de leurs prières. Tout sera bien, s'ils ne s'efforcent pas d'aller plus loin, si, pour représenter un être d'une simplicité parfaite, ils ne s'exposent pas à tomber dans d'inexplicables mystères, en niant l'intelligence de Dieu et en détruisant ainsi le seul principe sur lequel puisse être établi un culte raisonnable. Tant qu'ils savent se contenter de la notion d'un être parfait, créateur de l'univers, ils se rencontrent par hasard avec les principes de la raison et de la vraie philosophie, quoiqu'ils aient été conduits à cette conception non par la raison, mais par l'adulation et par les frayeurs de la plus vulgaire superstition. » (T. IV, p. 463-466.)

« Bien plus, si vous supposez, ce qui n'est jamais arrivé, qu'une religion populaire s'est rencontrée, qui déclarât expressément que la moralité seule peut assurer la faveur divine, et qu'un ordre de prêtres a été établi pour inculquer cette opinion par des sermons de chaque jour et par tous les artifices de la persuasion : eh bien! les préjugés du peuple sont si invétérés que, à défaut de toute autre superstition, il ne manquerait pas de faire consister dans l'assiduité à ces sermons la partie essentielle de la religion, plutôt que de la placer dans la vertu et la bonne morale. Le sublime prologue des lois de Zaleucus, autant que nous pouvons en juger, n'inspira pas aux Locriens, touchant les moyens d'obtenir les bonnes grâces de la divinité, des idées plus profondes que celles qui étaient familières au reste des Grecs. » (T. IV, p. 505.)

On a déjà fait cette remarque que les écrits de Hume sont singulièrement dépourvus de couleur locale, de toute allusion aux scènes qui lui étaient familières et au peuple dont il parlait. Cependant

les Lowlands d'Écosse tenaient assurément plus de place dans son imagination que le promontoire de Zéphyrium, et, lorsqu'il écrivait le passage qui vient d'être cité, le rude visage de John Knox lui apparaissait certainement derrière le masque de Zaleucus. De même, un critique pénétrant de l'Allemagne ne pourrait-il pas distinguer ici une réminiscence de cette institution éminemment écossaise, le *Holy Fair* (Fête sainte), où les jeunes contemporains de Hume chantaient les vers suivants :

« .... Il nous débite ses froides harangues — sur la conduite et sur la morale; et son pieux auditoire — se presse en foule autour de lui — pour soulever les brocs et les barils en ce jour.

« Que signifie son stérile bavardage — sur le pouvoir moral et sur la raison? — Son style anglais et ses gestes élégants — sont tout à fait hors de saison. — Comme Socrate ou Antonin, — ou quelque vieux sage païen, — il sait définir l'homme de bien ; — mais il ne dit jamais un mot de ce qui est honnête aujourd'hui [1]. »

1. Burns publia le *Holy Fair* dix ans seulement après la mort de Hume.

CHAPITRE IX

L'AME. LA CROYANCE A L'IMMORTALITÉ

Descartes a enseigné qu'il y a, entre la matière, en tant qu'elle est étendue, et l'esprit, en tant qu'il pense, une différence absolue de nature. Non seulement, entre ces deux formes de l'être, il n'existe aucun caractère commun, mais il est impossible de concevoir qu'il en existe un. De cette hypothèse que leurs attributs sont absolument différents, il devait résulter, par conséquence nécessaire, que les causes hypothétiques de leurs attributs, c'est-à-dire leurs substances respectives, sont aussi entièrement différentes. Par exemple, au point de vue de la divisibilité, puisque ce qui n'est pas étendu ne peut être divisible, Descartes pensait que la *chose pensante*, l'âme, devait être une entité indivisible.

Plus tard, les philosophes, acceptant cette concep-

tion de l'âme, ont été naturellement fort embarrassés pour comprendre comment la matière et l'esprit, n'ayant entre eux rien de commun, pouvaient cependant agir et réagir l'un sur l'autre. Tous les changements de la matière n'étant que des formes de mouvement, comprendre comment un corps matériel étendu pourrait par son mouvement affecter une chose pensante qui n'a pas d'étendue devenait un problème aussi difficile que celui qui consisterait à frapper un cas nominatif avec un bâton. Par suite, les successeurs de Descartes furent obligés, ou bien, avec les partisans des causes occasionnelles, d'appeler à leur aide la divinité, qu'ils se représentèrent comme une sorte de médiatrice entre la matière et l'esprit, ou bien, avec Leibnitz, de recourir à l'hypothèse d'une harmonie préétablie qui refusait au corps toute influence sur l'âme, et *vice versa*, et qui comparait la matière et l'esprit à deux horloges si exactement réglées pour la mesure du temps que, quand l'une sonne, l'autre marque l'heure ; ou bien, avec Berkeley, de supprimer entièrement la substance de la matière comme une superfluité, sans s'apercevoir que les mêmes arguments justifiaient également la doctrine qui nie l'âme, autre superfluité, et qui réduit l'univers à une série d'événements ou de phénomènes; ou enfin, avec Spinoza, d'affirmer l'existence d'une seule substance avec

deux attributs principaux, la pensée et l'étendue.

Il ne restait plus qu'une seule position à occuper; et certes, si les philosophes avaient tout de suite songé à la prendre, ils se seraient épargné beaucoup de peine. Il ne restait plus qu'à affirmer que nous ne connaissons rien, et ne pouvons rien connaître, de la substance, tant de la chose pensante, que de la chose étendue. La profonde sagacité de Hume le détermina à adopter cette thèse, que Locke avait déjà esquissée, en ce qui concerne la substance de l'âme. Hume exprime deux opinions : d'abord que la question en elle-même est inintelligible et par conséquent ne comporte pas de réponse; ensuite que la doctrine populaire sur l'immatérialité, la simplicité et l'indivisibilité d'une substance pensante, est un « véritable athéisme, de nature à justifier les sentiments qui ont rendu le nom de Spinoza si universellement infâme » (*infamous*).

A l'appui de la première opinion, Hume remarque qu'il est impossible d'attacher un sens défini au mot « substance », quand il est employé pour désigner le substratum hypothétique de l'âme ou celui de la matière. Si en effet nous définissons la substance quelque chose qui existe par soi, cette définition ne suffit pas pour distinguer l'âme de ses perceptions. Il n'y a aucune difficulté à concevoir que les états de conscience existent par eux-mêmes (*are self-*

subsistent). Et, si l'on définit la substance de l'âme le principe d'inhérence des perceptions, que veut-on dire par inhérence? Une telle inhérence est-elle concevable, et, si elle l'est, peut-on en prouver la réalité? Et d'ailleurs à quoi peut servir un substratum à des choses qui sont en état de subsister par elles-mêmes?

En outre, peut-on ajouter, supposons que l'âme ait une substance : comment savons-nous que cette substance diffère de celle que, pour des raisons semblables, nous admettons sous les qualités de la matière?

D'autre part, si l'on dit que notre identité personnelle suppose l'existence d'une substance qui reste la même, tandis que les accidents de la perception varient et changent, cette autre question surgit : « Qu'entendons-nous par identité personnelle? »

« Pour ma part, dit Hume, lorsque j'entre au plus intime de ce que j'appelle *moi*, je me heurte toujours à telle ou telle perception particulière, de chaud ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de plaisir ou de peine. Je ne surprends jamais mon *moi* dépouillé de toute perception; je n'observe jamais rien que la perception. Aussi longtemps que mes perceptions sont suspendues, par exemple par un sommeil profond, je reste sans conscience de moi, et on peut dire que je n'existe pas. Et si toutes mes perceptions sont supprimées par la mort, si je ne puis ni penser, ni sentir, ni voir, ni aimer, ni haïr, après la dissolution de mon corps, je dois être absolument anéanti, et je ne vois pas ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi un

parfait néant. Si quelqu'un, après une réflexion sérieuse et exempte de préjugés, croit avoir une autre idée de lui-même, j'avoue que je ne puis discuter plus longtemps avec lui. Tout ce que je puis lui accorder, c'est que peut-être il a raisons aussi bien que moi, et que sur ce point nos natures diffèrent essentiellement. Il est possible qu'il perçoive quelque chose de simple et de permanent qu'il appelle *lui-même*, mais je suis bien certain, quant à moi, de ne pas posséder un principe de cette nature.

« Mais, ne tenant pas compte de quelques métaphysiciens de cette espèce, je puis me risquer à affirmer des autres hommes qu'ils ne sont qu'une collection ou un paquet de perceptions diverses, qui se succèdent l'une à l'autre avec une inconcevable rapidité, et qui sont comme dans un flux et un mouvement perpétuel... L'esprit est comme un théâtre, où plusieurs perceptions font successivement leurs apparitions, passent, repassent, disparaissent et se mêlent en une infinie variété de formes et de situations. A dire vrai, il n'y a pour l'esprit, ni *simplicité* à aucun moment de la durée, ni *identité* dans la succession du temps, quelque disposés que nous soyons naturellement à imaginer cette simplicité et cette identité. D'ailleurs, ne nous laissons pas abuser par la comparaison de l'esprit avec un théâtre; ce sont les seules perceptions successives qui constituent l'esprit; nous n'avons pas même la notion la plus vague du lieu où ces scènes sont représentées, ni des matériaux qui ont servi à construire ce théâtre.

« D'où vient donc alors cette propension que nous avons à attribuer l'identité à une succession de perceptions et à supposer que nous sommes en possession, pendant tout le cours de notre vie, d'une existence invariable et ininterrompue? Pour répondre à cette question, nous devons distinguer entre l'identité personnelle par rapport à notre pensée ou à notre imagination, et celle qui concerne nos passions, c'est-à-dire l'intérêt que nous nous portons à nous-mêmes. C'est de la première question que nous nous occupons; et, pour en rendre compte exactement, il y a lieu

d'approfondir le sujet et d'expliquer l'identité que nous attribuons aux plantes et aux animaux, parce qu'il y a de grandes analogies entre cette identité et celle du moi ou de la personne humaine. » (T. I, p. 321, 322.)

L'image de l'identité parfaite, c'est un seul objet qui demeure le même pendant un certain temps; quant à la diversité parfaite, ce qui la représente, ce sont deux ou plusieurs objets séparés par l'espace et par la durée. Mais, dans les deux cas, il n'y a pas de ligne de démarcation précise entre la diversité et l'identité, et il est impossible de dire à quel moment un objet cesse d'être un pour devenir deux.

Lorsqu'une anémone de mer se reproduit en se divisant, il s'écoule un laps de temps pendant lequel elle est, dit-on, un animal partiellement divisé; mais bientôt elle donne naissance à deux animaux adhérents l'un à l'autre, et la limite entre ces deux conditions successives est purement arbitraire. De même, en minéralogie, un cristal d'une composition chimique définie peut avoir sa substance remplacée, particule par particule, par un autre composé chimique. Peut-on dire le moment où il perd son identité primitive pour devenir une chose nouvelle?

D'autre part, les plantes ou les animaux, dans le cours de leur existence, depuis le moment où ils sont œuf ou graine jusqu'à la fin de leur vie, ne restent les mêmes ni pour la forme, ni pour la structure, ni

pour la matière qui les constitue; chacun des attributs qu'ils possèdent ne cesse de changer, et cependant nous disons d'eux qu'ils sont toujours un seul et même individu. Et si, dans ce cas, nous admettons l'identité sans supposer qu'un *quelque chose* indivisible et immatériel est le substratum et la condition de cette identité, pourquoi aurions-nous besoin de cette supposition quand il s'agit de cette succession de phénomènes changeants que nous appelons esprit?

En fait, nous attribuons l'identité à un individu végétal ou animal, parce qu'il n'y a pas de moment où nous puissions observer en lui quelque division, quelque séparation de ses parties, dans le temps et dans l'espace. Toutes nos expériences relatives à son existence nous la présentent comme une chose unique et non comme deux choses; et nous résumons nos expériences en lui attribuant l'identité, bien que nous sachions parfaitement que, à rigoureusement parler, il n'est pas le même deux minutes de suite.

Il en est de même pour l'esprit. Nos perceptions se déroulent dans une succession analogue. Nos impressions d'aujourd'hui se mêlent et se confondent indissolublement avec nos souvenirs d'hier et nos prévisions de demain; et tous ces phénomènes sont unis par le rapport de cause à effet.

« Comme la même république individuelle peut changer non seulement dans les membres qui la composent, mais encore dans ses lois et ses constitutions; de même la même personne peut varier dans son caractère et ses dispositions aussi bien que dans ses impressions et ses idées, sans perdre son identité. Quelques changements qu'elle subisse, ses différentes parties sont toujours unies par la relation de cause à effet. Et à ce point de vue notre identité, par rapport aux passions, sert à fortifier celle qui concerne notre imagination, en faisant que nos différentes perceptions s'influencent l'une l'autre, et en nous inspirant un intérêt actuel pour nos peines ou nos plaisirs passés et à venir.

« Comme il n'y a que la mémoire qui nous instruise de la continuité et de l'extension de cette série de perceptions, c'est elle qui doit être considérée, pour cette raison surtout, comme le principe de l'identité personnelle. Si nous n'avions pas de mémoire, toute notion de causalité nous serait interdite, et par suite nous n'aurions aucune idée de cette chaîne de causes et d'effets qui constitue notre moi ou notre personne. Mais, une fois que nous avons acquis par la mémoire cette notion de causalité, nous pouvons étendre la même chaîne de causes et conséquemment l'identité de nos personnes au delà de notre mémoire, et y comprendre des temps, des circonstances, des actions, que nous avons entièrement oubliés, mais que nous supposons d'une manière générale avoir existé. En effet, combien il y a peu de nos actions passées dont nous ayons gardé le souvenir. Quel est l'homme qui pourrait me dire, par exemple, ce qu'il pensait et ce qu'il faisait le 1er janvier 1715, le 11 mars 1719 et le 3 août 1733? Ou bien affirmera-t-il, sous prétexte qu'il a entièrement oublié les événements de ces jours-là, que son moi actuel n'est pas la même personne que le moi de cette époque; et renversera-t-il par là les notions les mieux établies touchant l'identité personnelle? A ce point de vue par conséquent, la mémoire *découvre* plutôt qu'elle ne *produit* l'identité personnelle, parce qu'elle nous montre la relation de cause à effet parmi nos différentes perceptions.

C'est à ceux qui affirment que la mémoire produit entièrement notre identité personnelle qu'incombe la tâche d'expliquer pourquoi nous étendons ainsi notre identité au delà de notre mémoire.

« L'ensemble de cette doctrine nous conduit à une conclusion qui est d'une grande importance dans le présent débat : c'est que toutes les subtiles et délicates questions relatives à l'identité personnelle ne sauraient être résolues, et qu'il faut les considérer comme des difficultés plutôt grammaticales que philosophiques. L'identité dépend des relations entre les idées, et ces relations produisent l'identité par le moyen de cette transition facile dont elles sont la source. Mais comme les relations et la facilité de la transition peuvent diminuer par des degrés insensibles, nous n'avons pas de règle exacte pour déterminer à quelle époque elles acquièrent ou perdent leurs titres au nom d'identité. Toutes les discussions relatives à l'identité des choses collectives sont purement verbales, excepté dans la mesure où la relation des parties donne naissance à quelque fiction, à quelque principe imaginaire d'union, comme nous l'avons déjà observé.

« Ce que j'ai dit touchant la première origine et l'incertitude de notre notion d'identité, en tant qu'elle s'applique à l'esprit humain, peut s'étendre, avec de légers changements, à la notion de simplicité. Un objet, dont les différentes parties coexistantes sont liées entre elles par une étroite relation, opère sur l'imagination de la même manière que le ferait un objet parfaitement simple et indivisible, et n'exige pas pour être conçu un plus grand effort de pensée. Cette similitude dans l'opération fait que nous lui attribuons la simplicité, et que nous imaginons un principe d'union comme substratum de cette simplicité et comme centre de toutes les différentes parties et qualités de l'objet. » (T. II, p. 331, 333.)

En résumé, la conclusion finale du raisonnement de Hume est celle-ci : de même que nous em-

ployons le mot corps pour désigner la somme des phénomènes qui constituent notre existence corporelle, de même nous employons le mot âme pour exprimer la somme des phénomènes qui composent notre existence mentale; et, dans ce dernier cas, nous n'avons pas plus de raison que dans le premier pour supposer qu'il y a au delà des phénomènes quelque chose qui réponde à ce mot. Pour l'âme comme pour le corps, l'idée de la substance est une pure fiction de l'imagination. Parler ainsi, ce n'est pas faire autre chose qu'appliquer rigoureusement à l'esprit les raisonnements que Berkeley avait déjà appliqués à la matière, et cette conclusion a été entièrement acceptée par Kant [1].

Parvenus à cette conséquence que la conception de l'âme, considérée comme une chose substantielle, est une pure fiction de l'imagination, et que, soit qu'elle existe, soit qu'elle n'existe pas, nous ne pouvons rien savoir d'elle, toute recherche sur la vie future de l'âme peut paraître superflue.

Néanmoins, il y a encore un point de vue qui, même dans ces conditions, légitime de pareilles recherches. Laissant de côté le problème de la

1. « Notre intuition intérieure ne nous découvre pas d'existence permanente, car le moi n'est pas autre chose que la conscience de ma pensée. » — « Il n'y a aucun moyen de savoir quelque chose touchant la constitution de notre âme, en tant qu'il s'agit de la possibilité de son existence indépendante. » (*Critique des paralogismes de la raison pure.*)

substance de l'âme, et prenant le mot « âme » simplement comme un nom qui exprime la série des phénomènes de conscience dont se compose un esprit individuel, il est encore permis de se demander si cette série mentale commence avec l'autre série de phénomènes, celle qui constitue le corps individuel correspondant, si au contraire elle le précède, et encore si elle se termine en même temps qu'elle, ou au contraire se prolonge après que la vie du corps est terminée.

Hume a discuté quelques-unes de ces questions dans son remarquable essai *Sur l'immortalité de l'âme* : cet écrit ne fut publié qu'après la mort de l'auteur et pendant longtemps il est resté peu connu. Néanmoins, et peut-être pour cette raison même, l'influence de cet ouvrage s'est manifestée dans des régions où l'on ne s'attend pas à la retrouver, et les principaux arguments qu'il contient ont été invoqués par des autorités épiscopales et archiépiscopales, à l'appui de la certitude de la révélation. Le Dr Whately [1], qui a été pendant quelque temps archevêque de Dublin, paraphrase les idées de Hume, en oubliant, il est vrai, de citer son auteur ; et l'évêque Courtenay, dans un écrit étudié [2], qu'il

1. *Essais sur quelques particularités de la religion chrétienne* (Essai I, Révélation d'une vie future), par Richard Whately, D. D. archevêque de Dublin, 5e édition, revue et corrigée, 1846.

2. *Les états futurs : leur certitude et leur nature, considérés*

dédie à l'archevêque Whately, n'a fait que développer à son tour la version de l'essai de Hume déjà donnée par ce prélat.

Ce petit essai ne compte pas dix pages, mais il n'est pas étonnant qu'il ait séduit un logicien aussi subtil que Whately, car il est un modèle d'exposition nette et vigoureuse. Les raisonnements qu'y présente Hume ne se prêtent guère à l'analyse, de sorte qu'il convient de laisser la parole à l'auteur lui-même :

« Par la seule lumière de la raison, il semble difficile de prouver l'immortalité de l'âme : les arguments ordinairement employés en pareil cas sont tirés soit de la métaphysique, soit de la morale, soit de la physique. Mais en réalité c'est l'Évangile, et l'Évangile seul, qui a mis en lumière la vie et l'immortalité [1].

« 1. Les métaphysiciens supposent que l'âme est immatérielle et qu'il est impossible que la pensée appartienne à une substance matérielle [2]. Mais précisément la métaphysique

d'après des principes physiques, moraux, et d'après le témoignage de l'Écriture, avec le dessein de montrer la valeur de la révélation de l'Évangile, par le Rév. Réginald Courtenay, D. D., lord évêque de Kingston (Jamaïque), 1857.

1. Que « Jésus-Christ a mis en lumière dans l'Évangile la vie et l'immortalité », et cela dans le sens le plus littéral, — ce qui implique que la révélation de cette croyance est *spéciale* à son Évangile, — c'est ce qui semble au moins le sens le plus évident de l'Écriture du Nouveau Testament. (Whately, *loc. cit.*, p. 27.)

2. Conférez le chapitre intitulé *De l'immatérialité de l'âme*, section V, IIIe partie, livre I, du *Traité*. Hume y conclut (t. I, p. 319) que, dans l'hypothèse d'une âme matérielle ou dans l'hypothèse d'une âme immatérielle, « les arguments métaphysiques en faveur de l'immortalité sont également faibles ; et que de même, dans les

nous enseigne que la notion de substance est tout à fait confuse et grossière, et que nous n'avons aucune autre idée de la substance, sinon qu'elle est un agrégat de qualités particulières inhérentes à quelque chose d'inconnu. La matière et l'esprit sont donc au fond également inconnus, et nous ne pouvons déterminer quelles sont les qualités inhérentes à l'un ou à l'autre [1]. De même, la métaphysique nous apprend que l'on ne peut rien décider *a priori* touchant les causes et les effets, et que, l'expérience étant la seule source de nos jugements de cette espèce, nous ne pouvons savoir d'après aucun autre principe si la matière, à raison de sa structure et de sa disposition, ne peut pas être la cause de la pensée. Les raisonnements abstraits ne peuvent rien décider sur la question de fait ou d'existence. Mais si nous supposons qu'une substance spirituelle, analogue au feu éthéré des stoïciens, est répandue dans l'univers et qu'elle est le seul sujet d'inhérence de la pensée, nous avons le droit de conclure par *analogie* que la nature se sert de cette substance comme de l'autre, qui est la *matière*. Elle l'emploie comme une sorte de pâte ou d'argile; elle la fait entrer dans un grand nombre de formes et d'existences; après un temps, elle détruit chacune de ses créations et se sert de leur substance pour en former de nouvelles. Comme la même substance matérielle peut successivement constituer les corps de tous les animaux, la même substance spirituelle peut constituer leurs esprits. Leur conscience, c'est-à-dire le système de pensée qui s'était organisé pendant leur vie, peut être détruite par la mort, et rien ne les intéresse plus dans la nouvelle forme. Les philosophes qui ont le plus positivement affirmé que l'âme

deux cas, les arguments moraux et ceux qui dérivent de l'analogie de nature sont également forts et concluants. »

1. La question relative à la matérialité de l'âme est une de celles que je suis incapable de comprendre clairement, tant que je ne sais pas *ce que c'est que la matière*. Nous ne connaissons d'elle, comme de l'esprit, que ses attributs. » (Whately, *loc. c.*, p. 60.)

était mortelle n'ont jamais refusé de croire à l'immortalité de sa substance, et il est certain qu'une substance immatérielle, aussi bien qu'une substance corporelle, peut perdre sa mémoire et sa conscience : c'est ce que prouverait l'expérience, dans le cas où l'âme serait immatérielle. En effet, si nous raisonnons d'après le cours ordinaire des choses et sans supposer une nouvelle intervention de la cause suprême, à laquelle il faut toujours se garder de recourir en philosophie, *tout ce qui ne peut périr ne peut pas non plus avoir été créé.* L'âme par conséquent, si elle est immortelle, existait avant notre naissance, et, si cette existence antérieure ne nous intéresse en rien, ainsi fera la dernière. Les animaux certainement sentent, pensent, aiment, haïssent, veulent et même raisonnent, bien que plus grossièrement que les hommes. Est-ce que leurs âmes aussi sont immatérielles et immortelles [1] ? »

Hume continue en examinant les arguments moraux, principalement ceux qui dérivent de la justice de Dieu, que l'on croit intéressée à punir dans la suite des temps l'homme vicieux et à récompenser l'homme vertueux.

Mais si par justice de Dieu nous entendons le même attribut que nous appelons justice en nous-mêmes, pourquoi donc la punition et la récompense seraient-elles étendues au delà de cette vie [2] ? Nos

1. « Aucun de ceux qui soutiennent la doctrine de l'immortalité naturelle de l'âme... n'est en état d'échapper à cette difficulté que tous leurs arguments tendent avec la même exactitude et la même force à prouver l'immortalité, non seulement pour les *brutes*, mais même pour les *plantes*, bien qu'ils ne soient nullement disposés à accepter cette conclusion. » (Whately, *loc. cit.*, p. 67.)

2. « Nous ne sommes pas autorisés à inférer *a priori*, en dehors de la révélation, l'existence d'un état futur de rémunération en nous

seuls moyens de connaître sont les facultés de raisonnement que Dieu nous a données, et ces facultés non seulement nous refusent toute conception d'un état futur, mais elles sont même impuissantes à nous fournir un seul argument solide en faveur de la croyance que l'esprit doit continuer de vivre après la dissolution du corps.

« ... S'il y a dans la nature un dessein clair, nous pouvons affirmer que le but et l'intention de la création de l'homme, autant que la raison naturelle nous permet d'en juger, sont limités à la vie présente. »

A cet argument que les facultés de l'homme sont beaucoup plus grandes que ne l'exigent les besoins de cette vie et qu'elles réclament un autre théâtre où elles puissent dans l'avenir se déployer, Hume répond :

« Si la raison de l'homme lui assure une grande supériorité sur les autres animaux, ses besoins sont multipliés en proportion. Tout son temps, toute sa capacité, toute son activité, son courage et sa passion, trouvent un emploi suffisant dans la lutte contre les maux de la condition présente ; et souvent, et même presque toujours, elles sont trop fai-

appuyant sur les injustices qui dominent en ce monde, parce que ce futur état lui-même ne peut entièrement réparer ces injustices. Sans doute il peut expliquer comment le mal peut conduire au bien futur, mais non pourquoi ce mal est la condition de ce bien ; il peut réconcilier avec notre idée de la justice divine le succès présent des méchants, mais il ne peut nous rendre compte de l'existence des méchants eux-mêmes. » (Whately, *loc. cit.*, p. 69,70.)

bles pour le rôle qui leur est assigné. Une paire de souliers n'a peut-être pas encore atteint le degré de perfection auquel peut prétendre la commodité ; d'autre part, il est nécessaire, tout au moins il est très utile, qu'il y ait, parmi les hommes, des politiques, des moralistes, même quelques géomètres, quelques poètes et quelques philosophes. Les pouvoirs de l'homme ne sont pas plus supérieurs à ses besoins, considérés uniquement au point de vue de cette vie, que ne le sont ceux des renards ou des lièvres, comparés à *leurs* besoins et à la durée de leur existence.

En résumé, l'argumentation de Hume se réduit à ceci : si les facultés dont nous sommes doués sont incapables de découvrir un état futur, et si l'examen le plus attentif de leur nature a pour résultat de montrer qu'elles sont adaptées à cette vie et rien de plus, on se met assurément en contradiction avec toute idée de justice quand on suppose que nous pouvons être traités comme si nous avions eu une connaissance claire de ce qui nous a été si soigneusement caché. Que penserions-nous de la justice d'un père de famille, qui laisserait à son fils toutes les raisons de croire qu'il se contentera de lui donner une giffle en punition d'une faute banale, et qui, bien des années après, le mettrait sur la roue pendant une semaine pour cette même faute ?

D'autre part, on ne saurait écarter cette idée que Dieu, étant la cause du mal comme la cause du bien, est responsable de l'un comme de l'autre : or il semble tout à fait impossible de concilier avec nos

idées de justice cette supposition que Dieu punira un être pour des choses dont il est lui-même l'auteur. En outre, une punition, pour être juste, doit être proportionnée à l'offense; et un châtiment infini est, *ipso facto*, disproportionné à toute faute finie.

« Pourquoi alors des châtiments éternels pour les offenses passagères d'une créature aussi fragile que l'homme? Qui voudrait donc approuver la fureur d'Alexandre, songeant à exterminer tout un peuple, parce que ce peuple s'était emparé de son cheval favori Bucéphale?

« Il semble que les cieux et l'enfer supposent deux races distinctes d'hommes, les bons et les méchants; mais la plus grande partie du genre humain flotte entre le vice et la vertu. Si quelqu'un parcourait le monde avec l'intention d'offrir un bon repas à l'homme droit, et de donner une volée de coups bien appliqués à l'homme pervers, il serait souvent bien embarrassé dans son choix et s'apercevrait que les mérites et les démérites de la plupart des hommes et des femmes sont à peu près égaux [1]. »

On ne peut qu'admirer le profond sentiment d'humanité, et l'intelligence pénétrante des principes

1. « Donc la raison nous montre aussi qu'espérer obtenir par la pratique de la vertu et réclamer comme un droit une immortalité de bonheur suprême, c'est une prétention extravagante et insensée. » (Whately, *l. c.*, p. 101.) D'autre part cependant, l'archevêque ne croit pas qu'il soit déraisonnable pour l'homme de s'attendre à une immortalité de malheur extrême en punition de sa conduite vicieuse. De sorte que la vie, au point de vue de la raison naturelle, est une aventure où nous pouvons tout perdre, mais où nous n'avons rien à gagner. Il pourrait sembler dur pour les hommes d'avoir été lancés dans une affaire de cette sorte bon gré mal gré.

des actions humaines que révèle ce passage. *Comprendre est à moitié pardonner*. Mieux on connaît les conditions réelles qui déterminent les actes des hommes, moins on trouve de raisons pour les louer ou les blâmer. Aux yeux du bienveillant David Hume, « la damnation d'un seul homme serait dans l'univers un mal infiniment plus grand que la destruction de mille millions de royaumes. » Et il aurait volontiers pensé, comme son compatriote Burns, que même « le vieux Nickie Ben » méritait « un heureux sort ».

Vis-à-vis de ceux qui admettent la nécessité d'une vie future pour cette raison que la justice de Dieu doit être satisfaite, l'argumentation de Hume semble irrésistible. Car si la justice de Dieu ressemble à ce que nous entendons ici-bas par justice, l'attribution d'un bonheur infini à une vertu finie, et d'une misère infinie à une perversité finie, n'a absolument rien de juste. Et si la justice de Dieu ne ressemble pas à ce que nous entendons par justice, c'est un abus de langage d'employer pour désigner cet attribut divin le mot de justice. Mais, à l'égard de ceux qui déclarent simplement qu'il n'y a rien dans tout ce que nous savons des attributs de Dieu qui soit en contradiction avec les récompenses et les châtiments d'une vie future, le plaidoyer de Hume perd sa force. Comment répondre en effet à l'argumenta-

tion de l'évêque Butler? Puisque dès cette vie nos actes reçoivent des récompenses et des punitions, les récompenses et les punitions ne sont pas contradictoires avec les attributs de la divinité, et par conséquent elles peuvent se continuer aussi longtemps que l'esprit peut les recevoir. Tout ce qui est, existe, par hypothèse, parce que Dieu le veut ; et par conséquent les plaisirs et les douleurs qui existent maintenant peuvent continuer d'exister de toute éternité, soit qu'ils augmentent, soit qu'ils diminuent, soit qu'ils varient infiniment dans leurs degrés d'intensité, comme ils le font actuellement.

C'est une chose remarquable que Hume ne fasse pas allusion à ces preuves de sentiment en faveur de l'immortalité de l'âme qui sont si fort à la mode de nos jours, et qui sont fondées sur le désir que nous avons de prolonger notre existence consciente au delà des limites que la nature semble nous avoir assignées. Peut-être Hume pensait-il que ces arguments ne méritent pas l'attention du philosophe. C'est qu'en vérité il est bien étrange que le désir très vif de voir un événement arriver soit donné comme la preuve que cet événement arrivera. Puisque mon très vif désir de revoir l'ami dont je suis séparé n'a pas le pouvoir de le ramener des extrémités du monde ou de me porter jusque-là, puisque la prière d'une mère inconsolable qui demande que

son fils soit sauvé ne l'empêche pas de mourir, l'expérience ne nous fournit aucune présomption à l'appui de la croyance que le vif désir de vivre après la mort, — ce que nous appelons l'aspiration à l'immortalité — a plus de chances d'être satisfait. Comme Hume le dit avec justesse : « Il faut tenir pour suspectes toutes les doctrines qui sont favorisées par nos passions. » Or la doctrine qui consiste à dire que nous sommes immortels, parce que nous aimerions extrêmement à l'être, présente au plus haut degré ces motifs de suspicion.

Ainsi donc, en ce qui concerne l'existence et les attributs de l'âme, comme ceux de la divinité, la logique est impuissante et la raison se tait. En tout cas, nous ne pouvons aller plus loin que la conclusion de Kant :

« Après qu'on s'est rendu compte de la vanité des efforts et des audaces de la raison pour dépasser les limites de l'expérience, il reste encore au point de vue pratique de quoi se satisfaire. Sans doute personne ne peut se vanter de *savoir* qu'il y a un Dieu et une vie future ; car, s'il possédait une telle connaissance, il serait justement l'homme que j'ai vainement cherché. Toute connaissance (quand il s'agit d'un objet de la raison pure) peut se transmettre, et je pourrais par conséquent espérer, grâce aux instructions de cet homme, étendre jusque-là ma propre connaissance. Mais il n'en est rien : la conviction en ces matières n'est pas une certitude *logique*, elle est une certitude *morale*, et, puisqu'elle repose sur des principes subjectifs (de sentiment moral), je ne dois pas même dire : *Il est* moralement certain

qu'il y a un Dieu, etc., mais : *Je suis* moralement certain, et ainsi de suite. Ce qui revient à dire : Ma croyance à Dieu et à un autre monde est tellement unie à ma nature morale, qu'il y a la même impossibilité à ce que la première s'évanouisse, ou à ce que je sois jamais dépouillé de l'autre.

« Le seul point à noter ici, c'est que cet acte de foi de l'intelligence (*Vernunftglaube*) suppose l'existence de dispositions morales. Si nous mettons de côté ces dispositions, si nous supposons un esprit tout à fait indifférent aux lois morales, la recherche entreprise par la raison devient un sujet simplement spéculatif : alors la conclusion que l'on obtient peut bien reposer sur de fortes raisons tirées de l'analogie, mais non sur des raisons assez puissantes pour triompher d'un scepticisme obstiné.

« Mais il n'est pas un homme, en réalité, qui puisse être désintéressé de ces questions. En effet, quand bien même, faute de bonnes dispositions, il échapperait aux influences morales, cependant, même alors, il lui resterait pour se conduire la crainte d'une existence divine et d'un état futur. Il suffit, en effet, pour cela, qu'il ne puisse alléguer la certitude qu'il n'y a pas de Dieu ni de vie future ; or, pour rendre cette allégation démonstrativement certaine, il lui faudrait prouver l'impossibilité de l'un et de l'autre, et cela, assurément, aucun homme raisonnable ne peut l'entreprendre. Sans doute on n'aurait alors qu'une foi négative incapable de produire la moralité et les bons sentiments; mais cette foi négative produirait pourtant des résultats analogues, en empêchant sûrement l'explosion des mauvais penchants.

« Mais, dira-t-on, est-ce là tout ce que la raison pure peut faire, quand elle porte ses regards par delà les limites de l'expérience? Tout se réduit-il donc à deux articles de foi? Mais le sens commun en aurait bien fait autant, sans prendre l'avis des philosophes!

« Je ne veux pas insister ici sur les services que la philosophie a rendus à la raison humaine par les efforts laborieux de sa critique, dût-elle n'aboutir qu'à des résultats négatifs : j'aurai occasion de m'expliquer sur ce sujet dans le cha-

pitre suivant. Mais pourquoi vouloir que les connaissances qui intéressent tous les hommes dépassent le sens commun et ne soient découvertes que par les philosophes? Ce dont on se plaint est précisément la meilleure preuve de l'exactitude des assertions qui précèdent, puisque la philosophie montre par là ce qui ne pouvait être prévu : à savoir que la nature, dans les sujets qui concernent également tous les hommes, n'a pas commis la faute de distribuer ses présents avec partialité, et que la plus haute philosophie, quand elle traite des intérêts les plus grands de l'humanité, ne peut pas nous conduire plus loin que ne le fait le sens commun guidé par la nature [1]. »

En résumé, rien ne peut être prouvé ni pour ni contre l'existence distincte, la substance, ou la continuité d'existence de l'âme. Jusque-là, Kant est d'accord avec Hume. Mais Kant ajoute : Comme vous ne pouvez rien prouver contre l'immortalité de l'âme, et que la croyance à l'immortalité est éminemment utile pour des raisons morales, vous devez la supposer vraie. A cela Hume, s'il eût vécu un siècle plus tard, eût probablement répondu : Si la moralité n'a pas de fondement plus solide qu'une hypothèse, elle n'est pas faite pour soutenir un grand effort, et, si elle a un fondement meilleur, cette hypothèse l'affaiblit plus qu'elle ne la fortifie.

Comme on l'a déjà dit, Hume ne se contente pas de nier que nous ayons quelque notion de l'existence ou de la nature de l'âme; mais il porte la

1. *Kritik der reinen Vernunft*, édition Hartenstein, p. 547.

guerre dans le camp ennemi, et il accuse ceux qui affirment l'immatérialité, la simplicité et l'indivisibilité de la substance pensante, d'être des athées ou des spinozistes, les deux termes étant supposés synonymes.

La méthode d'attaque est ingénieuse. L'observation semble nous avoir familiarisés avec deux espèces différentes de choses, et, pour l'une comme pour l'autre, Spinoza, d'accord avec les philosophes orthodoxes, admet l'existence nécessaire d'un subtratum, d'une substance qui est le principe d'inhérence de ces phénomènes, et dont les phénomènes ne sont que les attributs ou les modes.

« J'observe d'abord le monde des objets ou des corps : le soleil, la lune, les étoiles, la terre, les mers, les plantes, les animaux, les hommes, les vaisseaux, les maisons et toutes les autres productions de l'art ou de la nature. Ici, je rencontre Spinoza, et il me dit que toutes ces choses ne sont que des modes, et que ces modes se rattachent à un principe simple, indécomposable et indivisible. Après cela, je considère l'autre système des êtres, c'est-à-dire l'univers des pensées, des impressions et des idées. Alors je vois un autre soleil, une autre lune, d'autres étoiles, une terre et des mers qu'habitent et que couvrent des plantes et des animaux, des villes, des maisons, des montagnes, des rivières; bref, tout ce que je puis découvrir ou concevoir dans l'autre système. Dans mes recherches sur ce point, j'ai affaire aux théologiens qui disent que toutes ces choses, elles aussi, ne sont que des modifications, et les modifications d'un principe un, simple, indécomposable et indivisible. Et, immédiatement après, j'entends cent voix qui m'assourdissent et

qui traitent la première hypothèse avec haine et mépris, tandis qu'elles n'ont pour la seconde que respect et applaudissement. Je porte alors mon attention sur ces hypothèses, pour voir quelle peut être la raison d'une si grande partialité; et je constate qu'elles ont le tort commun d'être inintelligibles et que, dans la mesure où nous pouvons les comprendre, il est impossible de découvrir chez l'une une absurdité qui ne leur soit pas commune à toutes deux. » (T. I, p. 309.)

Quant aux raisons que Hume emploie pour justifier sa manière de voir, je renvoie au texte même. Pour le commun des lecteurs, il suffit d'avoir établi que les deux hypothèses sont inintelligibles, sans plonger plus avant dans une masse de syllogismes dont les prémisses n'apprennent rien et dont les conclusions ne produisent pas la conviction.

CHAPITRE X

LA VOLONTÉ, LA LIBERTÉ ET LA NÉCESSITÉ

Dans les premiers paragraphes de la troisième partie du second livre du *Traité*, voici comment Hume décrit la volonté :

« De tous les effets immédiats du plaisir et de la peine, il n'en est pas de plus remarquable que la *volonté*, et quoique, à proprement parler, la volonté ne doive pas être comprise parmi les passions, cependant comme, pour les expliquer, il est nécessaire de se rendre compte de sa nature et de ses propriétés, nous la prendrons ici pour sujet de nos recherches. Je désire qu'il soit entendu que par *volonté* je ne désigne pas autre chose que l'*impression intérieure dont nous avons le sentiment et la conscience, lorsque, en connaissance de cause, nous donnons naissance à un nouveau mouvement de notre corps ou à une nouvelle perception de notre esprit*. Cette impression, comme celles de l'orgueil et de l'humilité, que nous avons déjà étudiées, ne saurait être définie, et il est inutile de la décrire plus longuement. » (T. II, p. 150.)

Cette description de la volonté peut être critiquée à plusieurs points de vue. Mais elle paraît surtout défectueuse en ce qu'elle restreint le mot de volonté au sentiment qui se produit en nous lorsque nous agissons ou paraissons agir, en qualité de causes. En effet, il est possible que l'on veuille frapper et qu'on ne frappe point, que l'on veuille penser à une idée et qu'on l'ait oubliée.

Toute volonté est une idée complexe composée de deux éléments : l'un est l'idée d'une action; l'autre est le désir que cette action ait lieu. Si je veux frapper, j'ai l'idée d'un certain mouvement et le désir que ce mouvement se produise; si je veux penser à un objet, ou, en d'autres termes, faire attention à un objet, j'ai l'idée de cet objet et un vif désir qu'il demeure présent à ma conscience. Et, aussi loin que je puis pousser l'analyse, cette combinaison de l'idée d'un objet avec une émotion est bien tout ce que j'observe directement dans un acte de volonté. On peut donc amender comme il suit la définition de Hume : la volonté est cette impression qui se produit lorsque l'idée d'une action corporelle ou mentale est accompagnée du désir qu'elle soit accomplie. La volonté ne diffère des autres désirs qu'en un point : c'est que dans ce cas nous nous regardons nous-même comme la cause possible de l'action désirée.

Deux questions s'élèvent, à propos du phénomène de la volonté, aussi bien qu'à propos de tous les autres phénomènes naturels. D'abord, la volonté a-t-elle une cause, et, si elle en a une, quelle est cette cause? Puis, la volonté est-elle suivie de quelque effet, et, si cet effet est produit, quel est-il?

Hume établit que la nature des phénomènes considérés n'a rien à voir avec l'origine de la conception qui nous les représente unis l'un à l'autre par la relation de cause à effet. Cette relation en effet n'est pas autre chose qu'un ordre de succession, ordre invariable dans toute l'étendue de notre expérience, et il est bien évident que la nature des phénomènes n'a rien à démêler avec l'ordre de succession qui les unit. Quelle que soit la raison qui nous détermine à chercher la cause de tout événement dans le monde des phénomènes extérieurs, cette raison s'impose à nous avec la même autorité dans le monde des phénomènes de l'esprit.

La seule signification vraie de la loi de causalité dans le monde physique, c'est qu'elle généralise l'expérience universelle de l'ordre dans ce monde; et, si l'expérience nous montre que le même ordre règne parmi nos états de conscience, la loi de causalité convient à merveille pour exprimer cet ordre.

Qu'un tel ordre existe, c'est ce qui est accordé par tout homme de jugement sain :

« L'idée que nous avons de la nécessité et de la causalité dérive donc entièrement de l'uniformité que nous pouvons observer dans les opérations de la nature, partout où des objets semblables sont constamment unis l'un à l'autre, partout où l'esprit est déterminé par la coutume à inférer l'existence du second dès que le premier apparaît. Ces deux circonstances sont les seules qui constituent la nécessité que nous admettons en pareil cas. En dehors de la *rencontre* constante des objets semblables et de l'*inférence* de l'un à l'autre qui en est le résultat, nous n'avons aucune idée de la nécessité d'une liaison.

« Si, par conséquent, je puis prouver que le genre humain tout entier, sans aucune hésitation, sans le moindre doute, accorde que ces deux circonstances se rencontrent aussi dans les actions volontaires de l'humanité et dans les opérations de l'esprit, il s'ensuivra que le genre humain tout entier a toujours été du même sentiment sur la doctrine de la nécessité, et que jusqu'ici on n'a disputé sur ce sujet que parce qu'on ne s'entendait pas. » (T. IV, p. 97.)

Mais cette rencontre constante des mêmes événements est-elle le caractère des actions humaines ? Celui qui étudie l'histoire ne peut faire à cette question qu'une réponse :

« L'ambition, l'avarice, l'amour de soi, la vanité, l'amitié, la générosité, l'esprit patriotique : toutes ces passions, mêlées à des degrés divers et réparties entre les divers membres de la société, ont toujours été depuis le commencement du monde, et sont encore aujourd'hui la source de toutes les actions, de toutes les entreprises qui peuvent être observées parmi les hommes. Voulez-vous connaître les sentiments, les inclinations, les mœurs des Grecs et des Romains ? Étudiez à fond le caractère des Français et des Anglais. Vous ne pouvez vous tromper beaucoup en transportant à ceux-là *la*

plupart des observations que vous aurez faites sur ceux-ci. L'humanité est à tel point la même, en tout temps et en tout lieu, que l'histoire sous ce rapport ne nous apprend rien d'étrange ni de nouveau. Son principal intérêt est précisément de nous découvrir les principes permanents et universels de la nature humaine, en nous montrant les hommes dans toute la variété des situations possibles et en nous fournissant les matériaux avec lesquels nous établissons des lois et parvenons à connaître les principes réguliers de la conduite humaine. Ces récits de guerres, d'intrigues, de factions et de révolutions sont autant de collections d'expériences qui permettent au politique ou au moraliste de fixer les principes de sa science, de la même manière que le physicien ou le naturaliste apprend à connaître la nature des plantes, des minéraux et des autres objets extérieurs par les expériences qu'il recueille sur ces divers sujets. La terre, l'air, l'eau et les autres éléments étudiés par Aristote et par Hippocrate ne sont pas plus semblables à ceux que nous observons aujourd'hui, que les hommes décrits par Polybe ou par Tacite ne ressemblent à ceux qui maintenant gouvernent le monde. » (T. IV, p. 97, 98.)

Hume continue à montrer que l'importance attribuée à l'expérience dans la direction des affaires privées ou publiques est l'aveu implicite que, dans nos prévisions sur la conduite future des hommes, nous nous laissons diriger par l'observation de leur conduite passée, et que nous sommes fermement convaincus qu'il y a dans les pensées un ordre stable, comme il y en a un dans les choses. Et, si l'on objecte à Hume que les actions humaines paraissent souvent capricieuses et inexplicables, sa réponse est toute prête :

« J'accorde qu'il est possible de rencontrer des actions qui semblent n'avoir de rapport régulier avec aucun motif connu, et qui sont de véritables exceptions à toutes les règles de conduite qui ont jamais été établies pour le gouvernement des hommes; mais si nous voulons savoir réellement quel jugement il convient de former sur ces actions irrégulières et extraordinaires, nous devons considérer les sentiments qu'excitent d'habitude les événements irréguliers, quand ils se produisent dans le cours de la nature, dans les opérations des objets extérieurs. Là aussi, toutes les causes ne sont pas liées à leurs effets ordinaires avec une uniformité parfaite. Un artiste qui travaille sur la matière inanimée peut manquer son but aussi bien que le politique qui dirige la conduite d'agents sensibles et intelligents.

« Le vulgaire, qui juge des choses d'après les apparences, attribue l'incertitude des événements à une incertitude correspondante dans les causes, celles-ci pouvant parfois manquer leur effet habituel sans qu'aucun obstacle extérieur soit venu gêner leur action. Mais les philosophes, observant que la nature, dans presque toutes ses parties, contient une immense variété de germes et de principes que leur petitesse ou leur éloignement dérobent à notre vue, estiment qu'il est au moins possible que la diversité des événements procède, non de quelque accident survenu dans la cause, mais de l'action secrète de causes opposées. Cette probabilité, d'abord entrevue, se change en certitude lorsque, poursuivant leurs observations, les philosophes constatent, avec une parfaite exactitude, que des effets contraires trahissent toujours l'existence de causes contraires et proviennent de l'opposition de ces causes. Une horloge ou une montre s'arrête : un paysan ne saurait en donner d'autre raison meilleure que de dire qu'elle ne marche pas bien d'habitude. Mais un horloger reconnaît aisément, puisque le pendule ou le ressort a toujours la même force et la même influence sur les roues, que l'horloge ne peut manquer son effet ordinaire qu'à raison d'un obstacle, d'un grain de sable peut-être, qui suspend tout le mouvement. De l'observation de plusieurs cas

semblables à celui-là, les philosophes tirent une règle générale, à savoir que toutes les causes ont avec leurs effets une connexion également nécessaire, et que l'incertitude apparente qui se manifeste quelquefois provient seulement de l'opposition secrète de quelques causes contraires. » (T. IV, p. 101, 102.)

Il en est de même pour les actions humaines :

« Les principes et les motifs intérieurs peuvent agir d'une manière uniforme, malgré des irrégularités apparentes, de la même façon que les vents, les pluies, les nuages et les autres changements atmosphériques *passent pour* obéir à des principes stables, bien que la science de l'homme ne puisse pas toujours les découvrir. » (T. IV, p. 103.)

La météorologie, au moins comme science, n'existait pas au temps de Hume : sans cela, il ne se serait pas contenté de dire que les faits météorologiques *passent pour* obéir à des lois. Dans la pratique, d'autre part, quelle différence fait-on entre les causes morales et les causes naturelles?

« Un prisonnier qui n'a ni argent ni crédit sait qu'il ne peut s'échapper, parce qu'il connaît aussi bien l'inflexibilité de son geôlier que la hauteur des murs et des grilles qui l'environnent; et même il préférera peut-être, dans ses tentatives d'évasion, travailler sur le fer et la pierre de sa prison que chercher à agir sur le cœur inflexible de son gardien. Le même prisonnier, quand on le conduit à l'échafaud, prévoit sa mort avec certitude, autant parce qu'il sait quelle est la constance et la fidélité des soldats qui l'accompagnent que parce qu'il connaît l'effet infaillible de la roue ou de la hache. Son esprit parcourt toute une série d'idées : il voit le

refus des soldats qui ne consentent pas à son évasion ; les mouvements du bourreau ; la séparation de la tête et du tronc ; le sang qui coule, les convulsions, la mort. Il y a là une chaîne dont les anneaux sont, les uns des causes naturelles, les autres des actions volontaires ; mais l'esprit ne fait pas de différence entre un anneau et un autre, et il n'est pas moins assuré de l'événement futur que si cet événement était lié à ses souvenirs ou à ses sensations par une série de causes que cimenterait ce qu'il nous plaît d'appeler la nécessité *physique*. Une association expérimentée entre des objets a toujours le même effet sur l'esprit, quelle que soit la nature des objets associés, motifs, volontés, actions, ou bien formes et mouvements. Nous pouvons changer les noms des choses, mais leur nature et leur action sur l'entendement ne change jamais. » (T. IV, p. 105, 106.)

Mais, si la liaison nécessaire de nos actions et de nos idées a toujours été reconnue dans la pratique des faits, d'où vient alors la tendance des hommes à la nier dans leur langage ?

« Si nous examinons les opérations des corps et la production des effets par leurs causes, nous trouverons que toutes nos facultés sont incapables de nous conduire, dans notre conception de cette relation, au delà de cette simple observation que des objets particuliers sont liés par une *rencontre constante*, et que l'esprit est porté à conclure de l'un à l'autre par une *transition qui est l'effet de la coutume* (*a customary transition*). Mais, bien que cette conclusion relative à l'ignorance humaine soit le résultat de l'examen le plus rigoureux du sujet, les hommes gardent encore une disposition très vive à croire qu'ils peuvent pénétrer plus avant dans le domaine de la nature matérielle et y apercevoir quelque chose comme un rapport nécessaire de cause à effet. De sorte que, portant de nouveau leur

réflexion sur les actes de leurs propres esprits, et n'ayant pas le *sentiment* qu'il y ait un rapport de ce genre entre le motif et l'action, ils sont portés à supposer qu'il y a quelque différence entre les effets qui résultent d'une force matérielle et ceux qui proviennent de la pensée et de l'intelligence. Mais, si nous sommes une fois convaincus que nous ne savons rien de quelque causalité que ce soit, sinon qu'il y a *rencontre constante* des objets, et par suite *inférence* de l'esprit de l'un à l'autre, et si nous constatons que ces deux circonstances sont universellement reconnues dans nos actions volontaires, nous serons plus disposés à accorder que la même nécessité est commune à toutes les causes. » (T. IV, p. 107, 108.)

Le dernier refuge du philosophe qui se fait l'avocat de la doctrine d'une volonté indéterminée, c'est, quand on l'a mis au pied du mur, de déclarer, en dépit de tous les raisonnements, qu'il a une conscience profonde et indestructible de la liberté de sa volonté. Mais Hume le poursuit jusque dans ces derniers retranchements ; il est vrai qu'il le fait dans une note, comme s'il pensait que la réfutation d'un sophisme aussi transparent est à peine digne de la dignité de son texte :

« La vogue de la doctrine de la liberté peut s'expliquer par cette sensation fausse, cette expérience trompeuse, que nous avons ou que nous pouvons avoir, de la liberté d'indifférence que nous possèderions dans plusieurs de nos actions. La nécessité d'une action dans la matière ou dans l'esprit n'est pas, à proprement parler, une qualité dans l'agent; elle n'existe que dans le sujet pensant, dans l'être intelligent qui peut considérer cette action ; elle consiste

surtout dans cette disposition de la pensée à inférer de quelques objets antérieurs l'existence de cette action. De même la liberté, opposée à la nécessité, n'est pas autre chose que l'absence de cette disposition, un état d'indifférence et d'indécision que nous éprouvons en passant ou en ne passant pas de l'idée d'un objet à l'idée d'un autre objet qui lui succède. Maintenant, il faut le faire remarquer, bien que nous éprouvions rarement ce sentiment d'indifférence quand nous *réfléchissons* sur les actions humaines en général, et que nous soyons capables de les inférer avec un degré marqué de certitude d'après les motifs qui les inspirent et d'après les dispositions de l'agent, il arrive au contraire fréquemment, lorsque nous sommes nous-mêmes les auteurs de ces actions, que nous éprouvons quelque chose d'analogue. Or, comme tous les objets semblables sont aisément pris l'un pour l'autre, ce fait a été invoqué comme une démonstration et même comme une preuve intuitive de la liberté humaine. Nous avons réellement le sentiment que nos actions dépendent en beaucoup de cas de notre volonté; nous nous imaginons avoir le sentiment que notre volonté elle-même ne dépend de rien; la raison en est que, faisant l'essai de notre volonté pour répondre à nos contradicteurs, nous sentons qu'elle se meut aisément dans tous les sens et qu'elle produit quelque chose qui lui ressemble (ce que dans les écoles on appelle *velléité*), même dans le sens du parti qu'elle ne prend point. Cette image, cette faible idée de la volonté, nous nous persuadons à nous-mêmes qu'elle aurait pu au même instant se compléter et devenir la volonté elle-même, parce que, si nos contradicteurs le nient, nous constatons, à un second essai, qu'elle l'est devenue en effet. Nous oublions que le désir imaginaire de prouver notre liberté est précisément ici le motif de notre action. » (T. IV, p. 110, note.)

En outre, dès qu'on essaye de donner aux mots un sens défini, le contraste supposé entre la volonté

libre et la nécessité se change en dispute purement verbale :

« En effet, qu'entendons-nous par le mot liberté, lorsque nous l'appliquons aux actions volontaires? Assurément, nous n'entendons pas que les actions ont si peu de lien avec les motifs, les inclinations et les circonstances, qu'il n'y ait pas un certain degré d'uniformité dans la succession de ces deux termes, et qu'il soit impossible d'inférer de la présence de l'un l'existence de l'autre; car tout cela est une question de fait parfaitement hors de doute. Par liberté, nous ne pouvons donc entendre qu'un *pouvoir d'agir ou de ne pas agir selon les déterminations de la volonté*, c'est-à-dire que, si nous décidons de rester en repos, nous le pouvons; si nous décidons de nous mouvoir, nous le pouvons encore. Mais cette liberté hypothétique est universellement accordée à tout homme qui n'est pas prisonnier et chargé de chaînes. Il n'y a pas ici de discussion possible. » (T. IV, p. 111.)

La moitié des controverses qu'a soulevées la question de la liberté de la volonté n'aurait certainement pas eu lieu, si ce vigoureux passage de Hume avait été médité avec soin par ceux qui combattent la doctrine de la nécessité. Ils s'appuient en effet sur cette absurde hypothèse que la proposition : « Je puis agir comme il me plaît, » est en contradiction avec la doctrine de la nécessité. Voici ce qu'il faut répondre : Personne ne doute que, en quelque mesure et dans certaines limites, vous ne puissiez agir comme il vous plaît. Mais qu'est-ce qui détermine vos goûts et vos aversions? Êtes-vous le maître de

refaire votre constitution? Dépend-il de vous que telle chose soit agréable, que telle autre soit pénible? Et, si cela dépend de vous, pourquoi préférez-vous faire une chose d'une manière que d'une autre? L'affirmation passionnée de la conscience de la liberté, qui est le refuge favori des adversaires de la doctrine de la nécessité, n'est que pure futilité, car personne n'y contredit. Ce qu'ils auraient réellement à faire pour confondre les partisans de la nécessité, ce serait de prouver qu'ils sont libres d'associer n'importe quelle émotion avec n'importe quelle idée; d'aimer la douleur aussi bien que le plaisir, le vice autant que la vertu; bref, de prouver que, à l'inverse du monde des choses matérielles qui est soumis à un ordre fixe, le monde de la pensée est livré au hasard.

Dans la seconde partie de son remarquable *Essai*, Hume examine les conséquences immorales, réelles ou supposées, qu'entraîne la doctrine de la nécessité. Il commence par faire cette observation importante « que sans doute une opinion est certainement fausse, quand elle conduit à des conséquences absurdes, mais qu'il n'est pas certain qu'elle soit fausse quand elle conduit à des conséquences dangereuses » (T. IV, p. 112), et que par conséquent il est illogique, non moins que répréhensible, de prétendre réfuter une opinion par le

seul tableau de ses conséquences dangereuses à l'égard de la religion et de la moralité.

On a dit, en premier lieu, que la nécessité supprime la responsabilité, que nous n'avons plus le droit de louer ou de blâmer, comme on le fait ordinairement, des actions qui ne peuvent être empêchées. La réponse de Hume sur ce point, c'est que l'idée même de responsabilité implique la croyance à l'accord nécessaire de certaines actions et de certains états de l'esprit. Une personne ne passe pour responsable que des actions accomplies avec une certaine intention ; et comme nous ne pouvons voir, ni entendre, ni sentir une intention, nous pouvons seulement inférer qu'elle existe d'après le principe que les mêmes effets ont les mêmes causes.

Si la police, pendant la nuit, surprend un homme, avec une lanterne sourde, à la porte de la boutique d'un joaillier, le magistrat devant lequel il comparaît le lendemain matin raisonne par inférence de ces actes à leurs causes, pour attribuer à ce compagnon l'idée et la volonté d'un vol avec effraction ; il le juge d'après cela et le punit avec une parfaite confiance. Or il est clair qu'une telle façon de procéder serait grossièrement injuste, s'il n'y avait pas une liaison nécessaire entre les divers chaînons de cette opération logique. L'avocat qui voudrait dans ce cas faire absoudre son client, en prouvant qu'il

n'avait pas nécessairement une intention coupable, perdrait son temps encore plus peut-être que s'il s'efforçait de prouver que la somme de tous les angles d'un triangle égale non pas deux angles droits, mais trois.

En fait, la responsabilité morale des actions d'un homme n'a rien à démêler avec la cause de ces actes; elle dépend de la disposition d'esprit qui accompagne ces actions. C'est ce qu'exprime le langage vulgaire quand il prend la « bonne volonté » comme synonyme de la « bonté », et qu'il fait de « malintentionné » l'équivalent de « méchant ». Si A. fait quelque chose qui détermine chez B. l'explosion d'une passion violente, il est certainement possible d'admettre que la passion de B. est la conséquence nécessaire de l'action de A., et en même temps de penser que la fureur de B. est moralement mauvaise, que B. aurait dû la réprimer. En fait, un spectateur calme pourrait raisonner avec A. et avec B. d'après l'hypothèse de la nécessité morale. Il dirait à A. : « Vous avez eu tort en faisant une chose que vous saviez devoir irriter B. (car savoir cela, c'était être convaincu de la nécessité de cet effet). » Et il dirait à B. : « Vous avez eu tort de vous abandonner à votre passion, car vous saviez quelles en seraient les funestes conséquences; en d'autres termes, vous connaissiez la liaison néces-

saire de la passion satisfaite et du mal qui en résulte. »

Ainsi, loin de détruire la responsabilité morale, la nécessité est le principe de toute louange et de tout blâme; et en effet l'admiration morale atteint son plus haut degré dans l'attribution à Dieu d'une bonté nécessaire.

A cette autre conséquence de la doctrine de la nécessité, que, si Dieu existe, il doit être la cause de tout mal comme de tout bien, Hume ne fait pas de réponse, peut-être parce qu'il n'y a pas de réponse possible. Mais si cette conclusion peut être clairement et sûrement déduite de la doctrine de la nécessité, elle n'est pas moins sûrement une conséquence directe de toutes les formes connues de monothéisme. Si Dieu est la cause de tout ce qui est, il doit être la cause du mal comme de tout le reste; s'il est omniscient, il doit avoir la prescience du mal; s'il est tout-puissant, il doit posséder le pouvoir de prévenir ou d'empêcher le mal. Dire qu'un être qui connaît tout et qui peut tout n'est pas responsable de ce qui arrive, parce qu'il le permet seulement, c'est, au point de vue intellectuel, un exemple de sophisme puéril; et en même temps, au point de vue moral, on peut demander à tout homme honorable si, dans de semblables circonstances, il songerait à dégager sa responsabilité par une raison aussi futile.

Les *Essais* de Hume parurent en 1748. Hume ne s'y réfère pas à l'ouvrage d'Antony Collins sur la liberté, ouvrage qui avait été publié trente-trois ans auparavant et où la même question est traitée dans le même sens, avec une force et une clarté remarquables. On pourrait dire sans doute qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que deux libres penseurs aient suivi la même ligne de raisonnement. Mais une telle explication n'est plus de mise, en ce qui concerne le célèbre pasteur calviniste Jonathan Edwards, président du collège de New-Jersey. Cet auteur publia en 1754, dans l'intérêt de l'orthodoxie la plus rigoureuse, une démonstration de la doctrine de la nécessité, démonstration qui n'a jamais été égalée pour la force des arguments et qui certainement n'a jamais été réfutée.

Dans son *Essai* (neuvième section de la quatrième partie), Edwards traite de l'objection faite par Arminius à la doctrine calviniste « qui ferait de Dieu l'auteur du péché » ; et il est intéressant d'assister au débat engagé entre le controversiste théologien, qui s'efforce d'écarter une conséquence qu'il sait devoir être retournée contre sa doctrine, et le logicien subtil, qui n'ignore pas que dans l'un ou dans l'autre cas la même conséquence est nécessaire. Commençant par un *tu quoque*, Edwards établit que la doctrine d'Arminius implique des consé-

quences aussi graves que la thèse calviniste ; il discute l'expression « auteur du péché » ; mais il finit par reconnaître que, en un certain sens, cette expression est explicable; il prouve, par l'Écriture, que Dieu est lui-même l'arbitre et l'ordonnateur du péché ; et alors, par une comparaison étudiée, mais fausse, avec l'obscurité qui résulte de l'absence du soleil, il s'efforce de montrer que Dieu n'est l'auteur du péché que dans un sens négatif ; enfin, il se réfugie dans cette conclusion que les actions dont Dieu est l'arbitre et l'ordonnateur sont moralement mauvaises, si on les considère par rapport à ceux qui les accomplissent, mais qu'elles ne le sont pas si on les considère par rapport à lui, en tant que son dessein a toujours été infiniment bon.

Cette assertion peut être parfaitement vraie; mais, si elle est vraie, elle est en contradiction avec l'attribut de la *toute-puissance*. Il est concevable que le mal n'existe pas dans le monde, et tout ce qui est concevable est possible ; si donc il était possible que le mal n'existât pas, l'Auteur du monde, qui, prévoyant l'existence du mal dans le monde, ne l'a pas empêché, ou bien n'a pas eu la volonté, ou bien n'a pas eu le pouvoir de l'empêcher. Ceux qui ne cessent d'invectiver les conséquences logiques de la doctrine de la nécessité feraient aussi bien de considérer les conséquences logiques du déisme ;

d'abord ces conséquences sont les mêmes, lorsque l'attribut de l'omniscience est assigné à Dieu ; mais de plus, par suite de l'existence du mal moral, le déisme introduit un conflit sans issue entre les attributs de la bonté infinie et de la puissance infinie, que l'on accorde avec la même assurance à l'Être divin.

Kant a une singulière façon de résoudre la question de la liberté et de la nécessité. Que les phénomènes de l'esprit obéissent à la loi invariable de la causalité, c'est ce qui est hors de doute pour lui, comme pour Hume. Mais il y a la *chose en soi*, le *noumène*, l'équivalent kantien de la substance de l'âme. Etant en dehors du monde des phénomènes, la chose en soi n'est soumise à aucune loi phénoménale ; elle est par conséquent aussi absolument libre et aussi absolument indépendante que le serait un point mathématique *in vacuo*. Par suite, la volonté est affranchie de tout lien causal en tant qu'elle appartient au noumène ; mais elle est soumise à la loi de la nécessité, en tant qu'elle se manifeste dans le monde des phénomènes.

Puisque Kant ne se lasse jamais de nous dire que nous ne connaissons rien et que nous ne pouvons rien connaître du noumène, excepté qu'il est le sujet hypothétique d'un certain nombre de prédicats négatifs; l'affirmation qu'il est libre, c'est-à-dire

qu'il échappe à la loi de la causalité, a tout juste autant de valeur qu'en aurait l'affirmation qu'il n'est ni gris, ni bleu, ni carré. Au point de vue pratique, on peut penser que la possession d'une liberté nouménale de ce genre ne compte guère pour des êtres dont l'existence actuelle n'est faite que de phénomènes régulièrement définis. Lorsque les bons et les mauvais anges se disputaient la possession du cadavre de Moïse, sa présence a dû être pour les deux partis de la même valeur que la présence du noumène de Kant dans la lutte des passions qui se déchaînent au cœur de l'homme. Il faut que les métaphysiciens, en général, soient bien dépourvus d'esprit; sans cela, ils s'abstiendraient certainement de mettre en avant des propositions qui, une fois dépouillées du verbiage qui leur sert de vêtement, apparaissent aux yeux des profanes comme de pures fictions, aussi effrontées que nues.

CHAPITRE XI

LES PRINCIPES DE LA MORALE

Dans son *Autobiographie,* Hume écrit :

« La même année (1752) parut à Londres ma *Recherche sur les principes de la morale;* ce livre, d'après mon opinion (il est vrai que je n'ai pas le droit d'en avoir une en pareille matière), de tous mes écrits historiques, philosophiques et littéraires, est incomparablement le meilleur. Il fit obscurément son entrée dans le monde, et sans que personne le remarquât. »

C'est une observation qu'on a fréquemment faite que la valeur relative attribuée par un auteur à ses propres écrits s'accorde rarement avec l'appréciation du public : c'est que le public critique les ouvrages d'esprit sans avoir ni la faculté ni le désir de faire entrer en ligne de compte ce qu'ils ont pu coûter de peine à leur auteur. En outre, le bon sens si clair et si froid de la *Recherche sur les*

principes de la morale devait paraître un peu fade après une œuvre de haut goût telle que la *Recherche sur l'entendement humain*. Le public aime-t-il ou non qu'on le trompe? Je ne sais; mais ce qui est certain, c'est qu'il aime à être contrarié dans ses goûts, pourvu qu'on le fasse avec agrément et politesse. Or les spéculations de Hume sur la morale ressemblaient trop à celles de professeurs respectables, comme Hutcheson, ou de pieux prélats, comme Butler, pour présenter une originalité bien saisissante. Hume défendait la cause de l'honnêteté d'une façon froide, raisonnable, d'un air légèrement protecteur, tout à fait en harmonie avec l'esprit du dix-huitième siècle, de ce temps où l'on admirait beaucoup la vertu, à condition qu'elle fût exempte de cette rigueur qu'on appelait alors le fanatisme et de cette ferveur qu'on appelait l'enthousiasme.

Ayant déjà appliqué les méthodes ordinaires de la science aux phénomènes intellectuels de l'esprit, Hume devait naturellement étendre les mêmes procédés d'investigation aux phénomènes moraux. Aussi, par une inspiration tout à fait conforme aux principes de la philosophie naturelle, commence-t-il par choisir une collection d'états de conscience que l'expérience a dû rendre familiers à tous les esprits, et il le fait avec l'espoir que la détermination des

principes de l'approbation et de la désapprobation morale, dans ces cas relativement clairs et faciles, fournira les moyens de déterminer ces mêmes principes dans les cas où ils sont plus cachés.

« Nous allons analyser cet ensemble de qualités mentales qui forment ce que dans la vie commune nous appelons le *mérite personnel*. Nous considérerons tous les attributs de l'esprit qui font de l'homme un objet d'estime et d'affection, ou de haine et de mépris, toutes les habitudes, inclinations ou facultés, qui, attribuées à une personne, impliquent l'éloge ou le blâme et peuvent figurer soit dans le panégyrique, soit dans la satire de son caractère et de ses mœurs. La promptitude et la finesse que l'humanité apporte dans ses jugements sur ce sujet donnent au philosophe l'assurance qu'il ne peut pas se tromper gravement en dressant ce catalogue, et qu'il n'est pas exposé au danger de mettre hors de leur place les qualités qu'il considère. Il n'a besoin que de rentrer un instant en lui-même, et d'examiner s'il désirerait ou non qu'on lui attribuât telle ou telle qualité, et si cette attribution serait le fait d'un ami ou d'un ennemi. Le langage suffit d'ailleurs à nous guider presque infailliblement dans les jugements de cette nature; et comme chaque langue possède un assortiment de mots pris en bonne ou en mauvaise part, pour peu que nous soyons familiarisés avec un idiome, nous serons en état, même sans le secours du raisonnement, de collectionner et de mettre en ordre les qualités estimables ou blâmables des hommes. Le raisonnement n'aura à intervenir que pour découvrir, dans les deux séries de qualités, les circonstances qui sont communes aux qualités bonnes ou mauvaises, pour observer le caractère particulier dans lequel s'accordent les vertus ou les vices, et pour pénétrer par là jusqu'au fondement de l'éthique, en établissant les principes universels, d'où dérive en dernière analyse toute approbation et toute désappro-

bation. La question est donc une question de fait, non de science abstraite, et nous ne pouvons avoir l'espoir de la résoudre qu'en pratiquant la méthode expérimentale et en faisant sortir les maximes générales de la comparaison des cas particuliers. L'autre méthode scientifique, qui consiste à établir d'abord un principe général abstrait, pour l'analyser ensuite et le diviser en un grand nombre de conclusions et d'inférences, peut être plus parfaite en elle-même, mais elle s'adapte moins à l'imperfection de la nature humaine; elle est une occasion fréquente d'illusions et d'erreurs, en cette matière comme en beaucoup d'autres. Les hommes sont aujourd'hui guéris de leur passion pour les hypothèses et les systèmes en fait de philosophie naturelle, et ils ne se rendent plus qu'aux arguments empruntés à l'expérience. Il est grand temps qu'ils essayent une réforme analogue dans toutes les recherches de philosophie morale, et qu'ils repoussent tout système de morale qui peut être subtil et ingénieux, mais qui n'est pas fondé sur les faits et sur l'observation. » (T. IV, p. 242-4.)

Il n'est pas de qualités qui donnent à un homme plus de titres au mérite personnel que la bienfaisance et la justice; or, si nous nous demandons pourquoi la bienfaisance obtient et mérite tant d'éloges, notre réponse portera certainement en grande partie sur l'utilité sociale de cette vertu. En effet, pour la bienfaisance comme pour la justice, l'existence même de la vertu implique celle de la société; l'utilité publique en est la seule origine, et la mesure de son utilité est aussi le criterium de son mérite. Si chaque homme possédait tout ce dont il a besoin, et si personne n'avait le

pouvoir de l'inquiéter dans cette possession; ou bien encore si personne ne désirait ce qui peut nuire au prochain, la justice n'aurait aucun rôle à jouer dans l'univers. Mais, comme Hume le fait observer :

« Dans l'état présent des dispositions du cœur humain, il serait peut-être difficile de trouver des exemples de sentiments affectueux aussi complets; cependant il faut remarquer que les sentiments de la famille s'en rapprochent. Plus la bienveillance mutuelle est grande entre les individus, plus on est près de cet état où toute distinction de propriété s'efface et où les biens sont communs. La loi suppose que, dans le mariage, l'amitié cimente entre les deux conjoints une si parfaite union qu'elle supprime entre eux toute séparation des biens, et en réalité la tendresse produit souvent cet effet [1]. De même, on peut l'observer, dans la première chaleur d'une secte nouvelle d'enthousiastes, alors que les principes s'enflamment jusqu'à l'extravagance, il arrive que la communauté des biens est souvent réclamée; c'est seulement l'expérience des inconvénients qui en résultent, à raison des retours et des déguisements de l'amour-propre, qui oblige ces fanatiques imprudents à revenir de nouveau à l'idée de la justice et de la séparation des propriétés : tant il est vrai que cette vertu doit exclusivement son existence à son *utilité* nécessaire pour le commerce réciproque et l'état social des hommes. » (T. IV, p. 256.)

« Si l'espèce humaine était organisée par la nature de telle sorte que chaque individu possédât par lui-même toutes

1. Les affections de famille étaient peut-être plus fortes au dix-huitième siècle que dans le nôtre ; mais certainement l'ignorance juridique de Hume peut seule expliquer ses étranges assertions relativement aux lois actuelles du mariage et à leurs effets. La loi a bien en effet aboli toute séparation des biens, mais ç'a été pour faire du mari le seul propriétaire.

les facultés qu'exige le soin de sa propre conservation et celui de la propagation de l'espèce; si toute société, si tout commerce d'homme à homme avait été interdit par l'intention primitive du Créateur suprême, il semble évident qu'un être ainsi destiné à la solitude serait tout aussi incapable de justice que de langage et de rapports sociaux. Partout où les égards mutuels et le respect des droits d'autrui n'ont plus d'objet, ils ne sauraient diriger plus longtemps la conduite d'un homme raisonnable. L'élan irréfléchi des passions n'a plus à être réprimé par la considération de ses conséquences futures. Et comme, dans cette hypothèse, chaque homme n'aurait plus d'affection que pour lui seul et ne dépendrait plus que de lui seul, de son activité personnelle, pour sa sécurité et son bonheur, il ne manquerait pas, en toute occasion et dans le développement extrême de sa puissance, de réclamer pour lui la supériorité sur tous les autres êtres, n'étant uni à eux par aucun lien de nature ou d'intérêt.

« Mais supposez que l'union des sexes soit formée, voilà une famille instituée; et, comme cette famille reconnaît aussitôt qu'il lui faut obéir à des règles particulières pour se maintenir, elle s'empresse de les adopter, sans songer encore à les étendre au reste de l'humanité. Supposez maintenant que plusieurs familles se rapprochent pour constituer une société tout à fait séparée des autres sociétés : les règles qui assuraient l'ordre et la paix au sein de la famille primitive se généraliseront, elles seront appliquées à la société tout entière; mais, si elles s'étendaient au delà, elles deviendraient inutiles et perdraient toute leur force. Enfin supposez que plusieurs sociétés distinctes établissent entre elles une sorte de commerce, pour leurs convenances mutuelles et leur intérêt commun, alors les limites de la justice sont reculées plus loin encore, à mesure que s'agrandissent les vues des hommes et que se fortifie leur alliance. Histoire, expérience, raison, tout concourt à nous révéler le progrès naturel des sentiments humains, et l'extension graduelle de la justice, à proportion que nous voyons s'accroître l'utilité de cette vertu. » (T. IV, p. 262-64.)

L'obligation morale de la justice et le droit de la propriété ne sont en aucune façon amoindris par l'exposition des principes purement utilitaires qui leur servent de fondement :

« En effet, comment pourrait-on désirer ou imaginer pour le devoir un principe plus solide que celui qu'il trouve dans ce fait que la société humaine, et même la nature humaine, ne pourrait subsister sans lui, et que, plus il est pratiqué avec exactitude, plus l'humanité s'élève dans les voies du bonheur et de la perfection?

« Le dilemme est clair : Puisque la justice a évidemment pour but d'assurer l'intérêt public et de maintenir la société civile, il faut que le sentiment de la justice dérive de nos réflexions sur ce but utilitaire, ou bien que, à la façon de la faim, de la soif et des autres appétits, à la façon encore du ressentiment, de l'amour de la vie, de l'amour des enfants et des autres passions, il résulte d'un instinct simple et primitif, implanté dans le cœur humain par la nature, pour la même fin d'utilité. Si la dernière alternative est la vraie, il s'ensuit que la propriété, qui est l'objet de la justice, est fondée, elle aussi, sur un instinct simple et primitif, et qu'elle n'a pas besoin d'être garantie par le raisonnement ou la réflexion. Mais qui donc a jamais entendu parler d'un pareil instinct? Et qui songerait à prétendre qu'on puisse faire dans ce sujet de nouvelles découvertes? Autant vaudrait dire que l'on découvrira dans le corps humain des sens nouveaux qui auraient jusqu'ici échappé à l'observation de tous les hommes. » (T. IV, p. 273-74)

Il est étrange que Hume, comme on vient de le voir, réduise à la propriété l'objet de la justice. On aurait quelque peine à faire rentrer sous ce terme

de propriété des choses comme le plaisir et la douleur, et cependant la justice a incontestablement de grands rapports avec les actes par lesquels les hommes ou bien empêchent le plaisir des autres, ou bien leur infligent une douleur. Si un homme prive un de ses semblables d'un plaisir dont il aurait joui sans son opposition, ou s'il le maltraite sans la moindre bonne raison, on dit de celui-ci qu'il a été victime d'une injustice, tout autant que s'il avait eu sa propriété lésée. Ici, à vrai dire, il est facile de montrer que l'intérêt de la société exige que les hommes n'empiètent pas sur la liberté d'autrui, et ne s'infligent pas les uns aux autres des douleurs positives ou négatives, au même titre qu'il impose le respect réciproque de la propriété : de là peut être déduit le caractère obligatoire de la justice en ces matières. Mais, si un homme se borne à penser du mal de son prochain, s'il est animé à l'égard d'un autre homme de sentiments méchants, on dit encore avec exactitude qu'il est injuste. Dans ce cas, il serait difficile de prouver qu'un tort quelconque soit fait à la société par cette simple pensée mauvaise, et cependant on ne peut douter qu'elle doive être blâmée comme une injustice. L'offenseur lui-même, une fois revenu à une autre disposition d'esprit, est souvent prêt à reconnaître qu'il a manqué de justice à

l'égard de son prochain. Il y aurait pourtant, même ici, quelque vraisemblance à soutenir que la pensée et la parole sont séparées par un si mince intervalle que toute qualité morale qui convient à l'une peut être aisément appliquée à l'autre, et que, une médisance publique étant manifestement contraire aux intérêts de la société, une injustice de pensée, qui est comme une médisance silencieuse, doit participer au même blâme.

Mais accordons que toutes les formes de la bienfaisance et de la justice sont utiles à la société : il reste à savoir pourquoi la qualité commune à toutes ces vertus implique le sentiment de l'obligation morale?

Hume répond à cette question dans le chapitre VI, intitulé, *Pourquoi ce qui est utile nous plaît*. Il repousse la théorie qui déduit l'approbation morale de l'amour-propre; il n'admet pas qu'en approuvant les actions bienfaisantes ou justes l'homme songe au profit qu'il peut lui-même en retirer indirectement. Le principe de l'approbation que nous inspire un acte utile à la société doit être cherché ailleurs, et, en fait, il réside dans le sentiment appelé sympathie.

« Il n'est personne qui soit absolument indifférent au bonheur ou à l'infortune d'autrui. Dans le premier cas, nous avons une disposition naturelle à éprouver du plaisir; dans

le second, de la peine. Il n'est pas probable que ces principes puissent être ramenés à des principes plus simples et universels, quelque effort que l'on fasse dans ce sens. » (T. IV, p. 294, note.)

La joie, les chagrins des autres hommes ne sont pas des spectacles qui puissent nous laisser froids.

« La vue de la joie d'autrui, dans ses causes ou dans ses effets, tout comme la lumière du soleil, tout comme la vue d'une plaine bien cultivée (pour ne pas chercher plus loin nos exemples), nous cause une joie, une satisfaction secrète; au contraire, la vue du malheur, semblable à un nuage sombre ou à une contrée stérile, répand sur notre imagination une teinte de tristesse. Une fois ceci accordé, la difficulté est surmontée, et l'on peut espérer que dorénavant une interprétation naturelle des phénomènes de la vie humaine prévaudra parmi les penseurs spéculatifs. » (T. IV, p. 320.)

L'approbation morale que nous accordons aux actes de justice ou de bienfaisance est donc fondée sur l'utilité sociale de ces vertus, parce que la connaissance de cette utilité, ou en d'autres termes du plaisir qu'elles procurent aux autres hommes, donne naissance à un sentiment de plaisir sympathique que nous éprouvons nous-mêmes. Le sentiment de l'obligation d'être juste, ou du devoir de la justice, dépend de cette association qui s'établit entre nos propres actions et l'approbation ou la désapprobation morale : c'est ce que nous appe-

lons conscience. Manquer aux devoirs de la justice ou de la bienfaisance, c'est se condamner à se déplaire à soi-même. Or le bonheur est impossible sans le contentement intérieur, et par conséquent tout homme qui se préoccupe de son bonheur et de son bien-être personnel trouvera sa meilleure récompense dans la pratique des diverses obligations morales. Sur ce point, Hume dépense beaucoup d'éloquence :

« Quelles vérités philosophiques pourraient être plus utiles à la société que celles qu'on vient d'exposer? Elles représentent la vertu sous ses traits naturels, avec son attrait le plus engágeant; elles nous apprennent à l'aborder avec confiance, familiarité, affection. Elles nous la montrent dépouillée de cet appareil de vêtements lugubres dont les prêtres et quelques philosophes l'avaient affublée. Nous ne voyons plus dans la vertu que la bonté, l'humanité, la bienfaisance, l'affabilité, et même, lui faisant cortège par intervalles, le jeu, la joie, la gaieté. La vertu ne nous parle plus d'austérités et de rigueurs inutiles, de souffrances et de renoncement à nous-mêmes. Elle déclare n'avoir pour but que d'assurer la joie et la félicité de ses serviteurs et du genre humain tout entier, pendant tous les âges de la vie. Elle ne prive jamais d'un plaisir que dans l'espoir d'une ample compensation dans l'avenir. Le seul travail qu'elle exige consiste à calculer exactement et à préférer résolument le bonheur le plus grand. Et si quelques prétendants farouches s'approchent d'elle, ennemis de toute joie et de tout plaisir, elle les repousse comme des hypocrites ou des imposteurs, ou bien elle ne les admet dans sa suite qu'au dernier rang, parmi les moins favorisés de ses serviteurs.

« Mais quittons le style figuré. De bonne foi, comment se

flatter de l'espoir qu'on engagera l'humanité à des pratiques dont on avoue l'austérité et la rigueur extrêmes ? Quel résultat avantageux peut-on attendre d'une doctrine morale qui n'est pas capable de montrer par une analyse détaillée que tous les devoirs qu'elle recommande constituent en même temps l'intérêt réel de chaque individu? Le mérite particulier de notre système, c'est qu'il nous offre, semble-t-il, les moyens les plus propres pour atteindre ce but. » (T. IV, p. 360.)

Dans ce péan chanté par Hume en l'honneur de la vertu, il y a peut-être plus de cadence musicale que n'en demanderait un discours vraiment approprié aux oreilles de la plupart des pèlerins de cette terre, pauvres voyageurs qui luttent péniblement, non sans trébucher et se meurtrir souvent, le long des chemins raboteux et escarpés qui les conduisent à un idéal de vie plus élevé.

A coup sûr, la vertu est avantageuse : il est pourtant digne d'envie, l'homme à qui les voies de la vertu paraissent toujours agréables. Elle a beau ne pas nous parler beaucoup de souffrance et de renoncement à soi-même, son silence sur ce point peut s'expliquer par le principe connu : *Cela va sans dire*. Le calcul du plus grand bonheur n'est pas aussi facile à établir qu'une règle de trois. Aux heures de tentation, puisqu'il faut alors sacrifier quelque chose, comment se dérober à cette question : « Un oiseau dans la main ne vaut-il pas

mieux que deux oiseaux dans le buisson? » N'est-il pas préférable de renoncer à un bonheur plus grand, mais problématique et futur, pour jouir d'un bonheur déjà grand, qui est certain et immédiat? et, comme le dit le poète, « payer la joyeuse folie d'une heure par le long tourment de l'avenir [1]. »

Si le genre humain ne peut être engagé à des pratiques pleines d'austérité et de rigueur par le seul amour de l'honnêteté et par l'aversion du mal, sans chercher d'autre récompense que celle qu'assurent la satisfaction de cet amour et la conscience d'échapper à la dégradation, le cas du genre humain est fâcheux. Le genre humain s'apercevra en effet que la vertu ne ressemble pas précisément à cet aimable compagnon des heures joyeuses que Hume nous présente dans un tableau couleur de rose; la vertu, au contraire, est une divinité redoutable, *qui* a les Furies pour ministres et dont la plus haute récompense est la paix.

Hume aurait probablement taxé tout cela de fanatisme ou d'enthousiasme, ou des deux à la fois; et cependant il est implicitement d'accord avec nous :

« Puisque la vertu est une fin, puisqu'elle est désirable pour elle-même, en dehors de toute récompense, unique-

1. Ben Jonson, *Fêtes de Cynthia*, acte 1.

ment pour la satisfaction immédiate qu'elle procure, il est nécessaire qu'il y ait dans l'homme un sentiment qu'elle puisse émouvoir, un goût ou sentiment intérieur, quelque chose enfin, de quelque nom qu'on l'appelle, qui distingue le bien et le mal moral, qui embrasse l'un et repousse l'autre.

« Ainsi il est aisé de marquer la limite distincte, le rôle de la *raison* et du *goût*. La raison nous donne la connaissance du vrai et du faux; le goût nous donne le sentiment de la beauté et de la laideur, du vice et de la vertu. L'une nous découvre les objets tels qu'ils sont dans la nature, sans y rien ajouter, sans en rien retrancher; l'autre a une puissance créatrice : elle embellit ou elle enlaidit les objets naturels, à l'aide des couleurs qu'elle emprunte au sentiment intérieur; et fait en quelque sorte surgir une création nouvelle. La raison, froide et impartiale, n'est pas un motif d'action; elle se contente de diriger les impulsions de l'appétit ou de l'inclination, en nous montrant les moyens d'atteindre la félicité ou d'éviter le malheur. Le goût, qui est source de plaisir et de peine, et qui par conséquent constitue un élément de notre bonheur et de notre misère, devient un motif d'action; il est le premier principe, le premier ressort du désir et de la volonté. D'après des circonstances et des relations connues ou supposées, la raison nous conduit à la découverte de ce qui est caché et inconnu. Lorsque toutes les circonstances et toutes les relations ont été placées sous nos yeux, le goût dégage de cet ensemble un sentiment nouveau de blâme ou d'approbation. La règle de la raison, fondée qu'elle est sur la nature des choses, est objective (*external*) et inflexible : même la volonté de l'Être suprême ne saurait la fléchir; la règle du goût, ayant pour principe l'organisation intérieure et la constitution des animaux, dérive au fond de la volonté suprême, qui a assigné à chaque être sa nature particulière et qui a établi les différentes catégories, les différents degrés de l'existence. » (T. IV, p. 376.)

La doctrine théologique du principe de l'obligation morale n'a pas été discutée par Hume; mais elle est manifestement conforme à ses vues personnelles sur ce sujet. Sous son aspect théologique, la moralité n'est pas autre chose que l'obéissance à la volonté de Dieu, et le principe de cette obéissance est double : ou bien nous devons obéir à Dieu, parce qu'il nous punira si nous lui désobéissons, — argument fondé sur l'utilité de l'obéissance; ou bien l'obéissance dérive de notre amour pour Dieu, — argument fondé sur le sentiment seul et dont nous n'avons pas de raison à donner. Si en effet un homme venait nous dire qu'il ne trouve aucun plaisir à contempler l'idéal de la sainteté parfaite, ou, en d'autres termes, qu'il n'aime pas Dieu, l'effort qu'on tenterait pour lui persuader d'acquérir ce plaisir serait tout aussi infructueux que celui de faire comprendre à Peter Bell « l'enchantement de la voûte azurée. »

De quelque côté que nous examinions le sujet, il est évident que la moralité est fondée sur le sentiment, non sur la raison; quoique la raison seule soit compétente pour prévoir les effets de nos actions et nous dicter par suite notre conduite. La justice repose sur l'amour du prochain; la bonté est une espèce de beauté. La loi morale, en définitive, a pour fondements des intuitions instinctives;

elle n'est ni plus ni moins « innée » et « nécessaire » que les lois de la nature physique. Il y a des gens qui ne peuvent en aucune façon comprendre le premier livre d'Euclide; mais les vérités mathématiques n'en sont pas moins nécessaires et absolues pour le reste de l'humanité. Sans doute tout le monde ne sent pas la différence entre la *Sonata appassionata* et le *Cherry Ripe,* ou entre un chérubin sculpté sur une tombe et l'Apollon du Belvédère; mais les règles de l'art n'en subsistent pas moins. De même, il peut se rencontrer des hommes dépourvus de sympathie, qui par suite sont incapables de tout sentiment de devoir; mais ce fait ne saurait ébranler les fondements de la moralité. Ce sont là des déviations pathologiques du type vrai de l'humanité; ces hommes sont comme les boiteux et les aveugles du monde de la conscience : l'anatomiste de l'esprit les laisse de côté, comme l'anatomiste du corps néglige les organisations anormales.

Et de même qu'il y a des Pascal et des Mozart, des Newton et des Raphaël, dont le talent inné pour la science ou pour l'art semble n'avoir besoin que d'un simple ébranlement pour jaillir dans toute sa vigueur, et qui dotent la race humaine de nouvelles possibilités de connaissance, de nouvelles conceptions de beauté; de même il y a des hommes de génie en morale, à qui nous devons des concep-

tions idéales de devoir, des visions de perfection morale, où la plupart des hommes ne sauraient atteindre; bien qu'ils soient capables, heureusement pour eux, de sentir au moins la beauté de ces visions qui résident par delà les limites de leurs lourdes imaginations, et qu'ils puissent considérer leur vie comme bien employée s'ils ont su seulement faire passer quelque lointaine image de ces visions dans le monde réel.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

Coulommiers. — Typ. Paul BRODARD.


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
UNIVERSITY OF MICHIGAN
HENRY VIGNAUD
LIBRARY